

آثار الشيخ العلامة
عبد الرحمن بن يحيى المعلمي
(١٦)

مجموع رسائل الفقه

تأليف
الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني
١٣١٢هـ - ١٣٨٦هـ

تحقيق
محمد عزير شمس

المجلد الأول

وفق المنهج المعتمد من الشيخ العلامة
بكر بن عبد الله أبو زيد
(رحمه الله تعالى)

تمويل
مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية

دار عالم الفوائد
للنشر والتوزيع

الرسالة الأولى

القِبلة وقضاء الحاجة

بسم الله الرحمن الرحيم

القِبْلة وقضاء الحاجة

أحاديث النهي ثابتة في الصحيح:

١ - ففي الصحيحين وغيرهما من حديث أبي أيوب الأنصاري، فرواه البخاري[(١)] عن آدم عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي أيوب مرفوعًا: «**إذا أتى أحدُكم الغائطَ، فلا يستقبل القبلة، ولا يُولِّها ظهرَه، شرقوا أو غرِّبوا**».

وعن ابن المديني عن ابن عيينة عن الزهري بسنده: «**إذا أتيتم الغائطَ، فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**»[(٢)].

ورواه مسلم[(٣)] عن يحيى بن يحيى عن ابن عيينة بسنده مثله، إلا أنه قال: «**ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن...**».

وبمعناه رواه عن سفيان بن عيينة جماعة، منهم: أبو نعيم عند الدارمي[(٤)]، ومُسَدَّد عند أبي داود[(٥)]، ومحمد بن منصور عند النسائي[(٦)]،

---

(١) رقم (١٤٤).

(٢) البخاري (٣٩٤).

(٣) رقم (٢٦٤).

(٤) رقم (٦٧١).

(٥) رقم (٩).

(٦) (١/ ٢٢).

وسعيد بن عبد الرحمن المخزومي عند الترمذي[١].

ورواه الإمام الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث» بهامش «الأم» (٧/ ٢٦٩)[٢] عن ابن عيينة بسنده: «أن النبي ﷺ نهى أن تُستقبل القبلة بغائط أو بول، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا».

ورواه الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٤٢١) عن ابن عيينة بسنده: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**».

ورواه الزعفرانيُّ عن ابن عيينة بسنده عن أبي أيوب الأنصاري قال: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها**». وقال مرةً: يبلغُ به النبيَّ ﷺ. «سنن البيهقي» (١/ ٩١).

وبالجملة؛ فالأكثر عن ابن عيينة إثبات قوله: «**إذا أتيتم الغائط**» أو معناها.

وقد تابعه ابن أبي ذئب كما مرَّ، ومعمر عند النسائي[٣] وعند أحمد في «المسند» (٥/ ٤١٦ و٤١٧ و٤٢١)، وفي بعضها: «الخلاء» بدل «الغائط»، ويونس عند ابن ماجه[٤]، ولفظه: نهى رسول الله ﷺ أن يستقبل الذي يذهب إلى الغائط القِبْلَةَ، وقال: «**شرِّقوا أو غرِّبوا**».

---

(١) رقم (٨).
(٢) (١٠/ ٢١٩) ط. دار الوفاء.
(٣) (١/ ٢٣).
(٤) رقم (٣١٨).

وكذلك رواه إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن رافع بن إسحاق عن أبي أيوب، رواه عنه مالك في «الموطأ»[١]، ولفظه: «**إذا ذهب أحدكم الغائطَ أو البولَ، فلا يستقبلِ القبلةَ ولا يستدبِرْها بفرجه**». هكذا في «موطأ يحيى بن يحيى».

ورواه أحمد في «المسند» (٥/ ٤١٤) عن إسحاق بن عيسى عن مالك بلفظ: «**إذا ذهبَ أحدُكم إلى الغائط أو البول، فلا يستقبلِ القبلةَ ولا يستدبِرْها**».

وبهذا اللفظ رواه ابن القاسم عن مالك عند النسائي[٢].

ورواه أحمد (٥/ ٤١٥) عن عفان عن همام عن إسحاق بسنده، ولفظه: «نهانا رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلتين ونستدبرهما» وقال همام: يعني الغائطَ والبولَ.

وأخرجه البيهقي[٣] من طريق عمر بن ثابت عن أبي أيوب مرفوعًا: «**لا تستقبلوا القبلةَ ولا تستدبروها بغائط ولا بول، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**».

٢- وفي «صحيح مسلم»[٤] من طريق سُهَيل بن أبي صالح عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح [عن] أبي هريرة مرفوعًا: «**إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلةَ ولا يستدبِرْها**».

---

(١) (١/ ١٩٣).

(٢) (١/ ٢٢، ٢٣).

(٣) في السنن الكبرى (١/ ٩١) ولكن من طريق عطاء بن يزيد عن أبي أيوب.

(٤) رقم (٢٦٥).

وقد رواه أبو داود[١] من طريق ابن عجلان عن القعقاع بسنده، ولفظه: «... **فإذا أتى أحدكم الغائطَ فلا يستقبلِ القبلةَ ولا يستدبِرْها**».

وهو عند النسائي[٢] بلفظ: «**إذا ذهب أحدكم إلى الخلاء فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها**».

وهو في «سنن البيهقي» (١/ ٩١) من طُرق عن ابن عجلان بلفظ: «**فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط**»، وفي رواية: «**فإذا ذهب أحدكم الخلاءَ**». وزاد في رواية: «**لغائط ولا بول**».

ورواه الشافعي عن ابن عيينة عن ابن عجلان بسنده: «**فإذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا ببول**» هامش «الأم» (١/ ١١)[٣].

٣- وفي «صحيح مسلم»[٤] من حديث سلمان: «نهانا ــ يعني النبي ﷺ ــ أن يستنجي أحدُنا بيمينه أو يستقبل القبلة».

وأخرجه أبو داود والنسائي[٥] وغيرهما بزيادة: «بغائط أو بول».

٤- وفي «مسند أحمد» (٤/ ١٩٠- ١٩١) من طرق، و«سنن ابن ماجه»[٦] عن عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي قال: أنا أول من سمع

---

(١) رقم (٨).

(٢) (١/ ٢٢). وفيه «الغائط» بدل «الخلاء».

(٣) (٢/ ٤٨) ط. دار الوفاء.

(٤) رقم (٢٦٢).

(٥) أبو داود (٧) والنسائي (١/ ٤٤).

(٦) رقم (٣١٧).

النبي ﷺ يقول: «لا يبولن أحدكم مستقبلَ القبلة»، وأنا أول من حدَّث الناس بذلك. وسنده [صحيح] على شرط الشيخين، وصححه ابن حبان[(١)]، لكن نقل بعضهم عن ابن يونس أنه معلول. والله أعلم.

٥- وفي «سنن أبي داود» وابن ماجه[(٢)] وغيرهما من طريق أبي زيد مولى بني ثعلبة عن معقل بن أبي معقل الأسدي قال: «نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط».

وأبو زيد لم يُوَثَّق، وقال ابن المديني: ليس بالمعروف.

٦- وفي «سنن ابن ماجه»[(٣)] من طريق ابن لهيعة عن أبي الزبير عن جابر حدثني أبو سعيد الخدري: «أنه شهد على رسول الله ﷺ أنه نهى أن نستقبل القبلة بغائط أو ببول».

وابن لهيعة ضعيف.

[ص٢] ٧- وفي «مسند أحمد» (٣/ ٤٨٧): ثنا روح وعبد الرزاق قال[(٤)] (كذا) أنا ابن جريج قال: حدثني عبد الكريم بن أبي المُخَارق أن الوليد بن مالك بن عبد القيس أخبره ــ وقال عبد الرزاق: من عبد القيس ــ أن

---

(١) رقم (١٤١٩).

(٢) أبو داود (١٠) وابن ماجه (٣١٩). قال البوصيري: أبو زيد مجهول الحال، فالحديث ضعيف به.

(٣) رقم (٣٢٠).

(٤) في طبعة الرسالة (١٥٩٨٤): «قالا» على الصواب، فيزول استشكال المؤلف رحمه الله.

محمد بن قيس مولى سهل بن حُنَيف من بني ساعدة أخبره أن سهلاً أخبره أن النبي ﷺ بعثه، قال: «**أنت رسولي إلى أهل مكة.... وإذا تخليتم فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها**».

وأخرجه الدارمي (١/ ١٧٠) ثم قال: عبد الكريم شبه المتروك.

وفي الباب: عن أبي أمامة أشار إليه الترمذي، وعن سهل بن سعد، وأسامة بن زيد، وسراقة بن مالك ـ ورجح أبو حاتم وقْفَه ـ وعن أسامة بن زيد، وعن نافع عن رجل من الأنصار عن أبيه، وهو في «الموطأ»(١). إلى غير ذلك، وتأتي في أحاديث الرخصة، وفيها دلالة على هذا في الجملة.

والذي علينا أن ننظر في قوله: «**إذا أتى أحدكم الغائط**» هل يفيد إخراج الأبنية؟

فأقول: المتبادر من هذه العبارة أنها كناية عن إرادة قضاء الحاجة، كما ذكروا أن قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] كناية عن الحَدَث، ومن شأن الكناية أن يكون النظر فيها إلى المعنى الكنائي، سواءً أوافق الحقيقة أم لا، كما ذكروه في: طويل النجاد، وكثير الرماد ونحوهما، كما إذا قيل: إن اللصوص نهبوا قافلة وذهبوا. فيقال: يد السلطان طويلة. أي: أن قدرته متمكنة من أخذهم، ولو بعدوا.

ويؤيد أن المعنى هو هذا أمور:

منها: أن الصحابي فهم العموم، كما في رواية عنه في الصحيحين(٢)

(١) (١/ ١٩٣).

(٢) البخاري (٣٩٤) ومسلم (٢٦٤).

وغيرهما، ذكر الحديث ثم قال: «فقدمنا الشامَ، فوجدنا مراحيضَ قد بُنِيت قِبَلَ القبلة، فننحرف عنها ونستغفر الله».

قال الشافعي: «وسمع أبو أيوب الأنصاري النهي من رسول الله ﷺ، ولم يعلم ما علم ابن عمر من استقباله بيتَ المقدس لحاجته، فخاف المأثم في أن يجلس على مرحاضٍ مستقبلَ الكعبة، وتحرَّف لئلا يستقبل الكعبة، وهكذا يجب عليه إذا لم يعرف غيره». كتاب اختلاف الحديث بهامش «الأم» (٧/ ٢٧٠- ٢٧١)[(١)].

ومنها: أنه كذلك فهم الرواة، فأسقط بعضهم العبارة المذكورة: «إذا أتى أحدكم الغائط» كما مر في رواية أحمد والزعفراني عن ابن عيينة، وأسقط بعضهم قوله: «ببول أو غائط» كما مر عن صحيح البخاري.

فلو حملت تلك الرواية على الحقيقة لشملت من أتى مكانًا منخفضًا، فمشى فيه أو وقف أو جلس لغير قضاء الحاجة.

وتصرف بعضهم فيها، فقال بعضهم: «إذا أتى أحدكم الخلاء». وقال غيره: «إذا جلس أحدكم لحاجته». إلى غير ذلك، كما مر بعضه.

ومنها: أنه لا فرق في المعنى بين المكان المنخفض في الفضاء، وهو حقيقة الغائط لغة، وبين المكان المرتفع والمكان المستوي، بل ولا بين الفضاء والبيوت؛ لأننا إن قلنا بأن الانحراف يكفي، فواضح.

وإن قلنا: لا بد أن تجعل القبلة عن اليمين أو اليسار، وأن [هذا] قد يتعسَّر في المراحيض، فهذا لا يدفع أصل العموم؛ لأن أكثر العمومات مقيدة

---

(١) (١٠/ ٢٢١) ط. دار الوفاء.

بالاستطاعة، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

بل يمكننا أن نقول: إن تبادر المعنى الكنائي من العبارة المذكورة يدل أنها صارت حقيقةً عرفيةً فيه.

فإن قيل: فما فائدة الإتيان بها مع «إذا»؟ فإنه لو اجتزئ عنها بقوله: «لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط» لصح المعنى.

قلت: من فائدتها التنبيه على أنه ينبغي للإنسان أن يستحضر هذا الحكم قبل القعود، لأنه إذا لم يفعل قد يغفل عنه، وقد لا يتذكره إلا بعد الشروع، فيشق عليه التحرف.

والحاصل أنه لا حجة في العبارة المذكورة لمن يُخصِّص الحكم المذكور. والله أعلم.



أحاديث الرخصة

١ - حديث ابن عمر في الصحيحين[(١)] وغيرهما، وهو من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري وعبيد الله بن عمر العمري عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع عن ابن عمر.

فأما رواية يحيى؛ ففي «الموطأ»[(٢)] الرخصة في استقبال القبلة لبولٍ أو غائط، مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حَبَّان عن عمه واسع بن حَبَّان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إن أُناسًا يقولون: إذا قعدت لحاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس. قال عبد الله: لقد ارتقيتُ على ظهر بيتٍ لنا، فرأيت رسول الله ﷺ على لَبِنَتين مستقبلَ بيت المقدس لحاجته...». «الموطأ» بهامش شرح الباجي (١/ ٣٣٦).

وأخرجه الشافعي عن مالك. هامش «الأم» ()[(٣)].

وقال البخاري[(٤)]: باب من تبرز على لبنتين. حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن يحيى...» فذكره، وكذلك رواه غيرهم عن مالك.

وكذلك أخرجه مسلم[(٥)] عن القعنبي عن سليمان بن بلال عن يحيى بن سعيد الأنصاري.

---

(١) البخاري (١٤٥، ١٤٨) ومسلم (٢٦٦).

(٢) (١/ ١٩٣، ١٩٤).

(٣) كذا في الأصل دون تقييد الصفحة. وهو في «الأم» (١٠/ ٢٢٠) ط. دار الوفاء.

(٤) الصحيح مع الفتح (١/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٥) رقم (٢٦٦).

وأخرجه الدارقطني[(١)] من طريق هشيم عن يحيى عن محمد عن واسع: سمعت ابن عمر يقول: ظهرتُ على إجَّارٍ[(٢)] على بيت حفصة في ساعة لم أظنَّ [أحدًا يخرج في] تلك الساعة، فاطلعت فإذا أنا برسول الله ﷺ على لبنتينِ مستقبلَ بيتِ المقدس».

وقال البخاري[(٣)]: باب التبرز في البيوت. قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا يزيد (هو ابن هارون) قال أخبرنا يحيى (وهو ابن سعيد الأنصاري).... فذكره بنحو لفظ «الموطأ».

وكذلك رواه عن يزيد أحمد في «المسند» (٢/ ٤١)، والدارمي في «مسنده» (١/ ١٧)، وأبو بكر بن خلاد و محمد بن يحيى عند ابن ماجه[(٤)]، ولكن سقط منه قوله: «ولا بيت المقدس».

وأخرجه البيهقي في «السنن» (١/ ٩٢) عن الحاكم عن ابن الأخرم عن إبراهيم بن عبد الله عن يزيد بن هارون بسنده، وفيه: «على لبنتينِ لحاجته مستقبلَ الشام مستدبرَ القبلة».

كذا قال ! وإبراهيم بن عبد الله هو السعدي النيسابوري، قال الذهبي في «الميزان»[(٥)]: صدوق. قال الحاكم: كان يَستخفُّ بمسلم، فغمزه مسلم بلا حجة.

---

(١) في السنن (١/ ٦١).
(٢) الإجَّار: السطح بلغة أهل الشام والحجاز.
(٣) الصحيح مع الفتح (١/ ٢٥٠).
(٤) رقم (٣٢٢).
(٥) (١/ ٤٤).

أقول: صنيعه في هذا الحديث مما يصلح حجة لمسلم، فإن الناس قالوا عن يزيد وعن غير يزيد عن يحيى: «مستقبلاً بيت المقدس»، وقال إبراهيم هذا: «مستقبل الشام مستدبر القبلة». انتقل ذهنه إلى رواية عبيد الله، كما يأتي.

وأما رواية عبيد الله ففي الصحيحين وغيرهما، وليس فيه قوله: «إن ناسًا يقولون»، وإنما هو من قوله: «ارتقيتُ على ظهر...»، ولفظه في آخره عند مسلم: «مستقبل الشام مستدبر القبلة»، وعند البخاري: «مستدبر القبلة مستقبل الشام».

هكذا اختلف الرواة عن عبيد الله في تقديم إحدى الصفتين على الأخرى، وجاء في بعض الروايات «مستدبر الكعبة»، وفي أخرى «مستدبر البيت».

ولم يقل «مستقبلاً بيت المقدس»، لأن مَن بالمدينة إذا استقبل [ص٣] بيت المقدس متحريًا، لم يكن مستدبرَ الكعبة، بل يكون متحرفًا عنها شرقًا، فعبر بقوله: «مستقبل الشام» لأن مَن بالمدينة إذا استدبر الكعبة متحريًا، كان مستقبلاً مشارقَ الشام.

ولقائل أن يقول: فيما ذكرته نظر:

أولاً: لاحتمال أن يكون ابن عمر قال مرةً كما ذكر يحيى، ومرة كما ذكر عبيد الله، وحفظ واسعٌ اللفظين، وحدَّث بهذا تارة، وبذاك أخرى، وكذلك محمد بن يحيى، ثم سمع يحيى من محمدٍ أحدَ اللفظين، وعبيد الله الآخر.

فإذا سلمنا أن ابن عمر إنما قال أحد اللفظين كما تدل عليه رواية مسلم

وغيره عن القعنبي عن سليمان بن بلال عن يحيى عن محمد عن واسع قال: كنت أصلي في المسجد وعبد الله بن عمر مُسنِدٌ ظهرَه إلى القبلة [فلما] قضيتُ صلاتي انصرفتُ إليه من شِقِّي، فقال عبد الله: يقول ناس....»، فدل هذا على أن سماع واسعٍ من ابن عمر إنما كان في هذه الواقعة، ويبعد أن يجمع ابن عمر بين اللفظين، فقد يكون التصرف من واسع، عبَّر مرة بهذا، ومرة بهذا، أو من محمد، فحفظ عنه يحيى إحدى العبارتين، وحفظ عبيد الله الأخرى.

وأما ثانيًا: فإذا سلمنا أن واسعًا إنما أتى بإحدى العبارتين، وكذلك محمد، لأن الظاهر الرواية باللفظ، ولم يقم دليل على خلاف ذلك في حقِّ واسعٍ ولا محمدٍ، فغاية الأمر أن يرجح قول يحيى «مستقبلاً بيت المقدس» على قول عبيد الله «مستقبل الشام»؛ لأنه يبعد الإتيان باللفظين جميعًا، ولأن المعنى متقارب.

فأما قول عبيد الله: «مستدبر القبلة، أو الكعبة، أو البيت»، فهي زيادة من ثقة ضابط فوجب قبولها، فعلى هذا يترجح أن يكون أصل لفظ ابن عمر «مستقبلاً بيتَ المقدس مستدبرَ القبلةِ»، ولَأن يُظَنَّ بيحيى أنه ترك هذه الزيادة «مستدبر القبلة» أقربُ من أن يُظَنَّ بعبيد الله أنه زادها بناءً على فهمه.

أقول: هذا متجه، ولكن قد بيّنّا أن مَن بالمدينة إذا استقبل بيت المقدس تمامًا لم يكن مستدبر الكعبة تمامًا، بل يكون منحرفًا عنها شرقًا.

فإن قلت: قد يكون أراد ببيت المقدس الشام، فإن مَن بالمدينة إذا استدبر الكعبة تمامًا، كان مستقبلاً مشارق الشام، ويكون هذا هو الحامل لعبيد الله على تعبيره بقوله: «مستقبل الشام».

قلت: قد يعكس هذا فيقال: أراد بقوله: «مستدبر القبلة» أي مستدبرًا جهتها في الجملة، فإن مَن بالمدينة إذا استقبل بيت المقدس تمامًا كان مستدبرًا القبلة في الجملة، أي: أن البيت حينئذٍ ليس أمامه، ولا عن يمينه ولا عن يساره، بل هو من خلفه مائلاً إلى يساره.

فإن قلت: يُرجِّح الأولَ قولُ ابن عمر: «إن أُناسًا يقولون... فلا تستقبل القبلة»، وإنما يكون للقصة علاقة بهذا إذا كان فيها استدبار القبلة تمامًا، فيقاس الاستقبال على الاستدبار.

قلت: ويُرجِّح الثانيَ قولُ ابن عمر: «ولا بيت المقدس»، وإنما يكون للقصة علاقةٌ باستقبال بيت المقدس إذا كان فيها استقباله تمامًا.

فإن قلت: فما الذي يتجه؟

قلت: كلام ابن عمر يحتمل وجهين:

الأول: أن يكون قوله: «إن أُناسًا يقولون...فلا تستقبل القبلة، ولا بيت المقدس» لم يقصد به إنكار كل من الأمرين، وإنما قصد به إنكار تسوية بيت المقدس بالقبلة، فيتحصل من هذا أنه إنما أنكر النهي عن استقبال بيت المقدس، فكأنه قال: يقولون: لا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، فيسوُّون بينهما، وإنما الثابت النهي عن استقبال القبلة فقط، وإلى هذا ذهب العيني[1].

الوجه الثاني: أن يكون من رأي ابن عمر أن الاستقبال والاستدبار يكفي فيهما الجهة، ولا يقدح فيه التحرف عن العين، فمَن بالمدينة إذا استقبل بيت

(١) في «عمدة القاري» (٢/ ٢٨٢).

المقدس عينه، فقد استدبر جهة القبلة، وإن لم يكن مستدبرًا لعين الكعبة تمامًا، ويرى أنه إذا جاز مثل هذا جاز استدبار البيت عينه، وكذلك من بالمدينة إذا استدبر البيت تمامًا فقد استقبل جهة بيت المقدس، وإن لم يكن مستقبلاً لعين بيت المقدس، وإذا جاز هذا جاز استقبال عين بيت المقدس.

[ص٤] وعلى كل حال، فقد ترجح في الرواية قوله: «مستقبلاً بيت المقدس مستدبرًا القبلة»، وظاهر قوله: «مستقبلاً بيت المقدس» استقباله تمامًا، وحينئذٍ فاستدبار القبلة ليس بمعنى استدبار البيت تمامًا، بل بالتحرف عنه إلى جهة الشرق.

[ص٥] هذه الألفاظ الصحيحة صريحة في أن المدار على استقبال القبلة بالنجس حال خروجه من أحد الفرجين، وقد عورضت بحديثين:

الأول: حديث الصحيحين عن ابن عمر قال: «إن ناسًا يقولون: إذا قعدت على حاجتك، فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، فقال عبد الله بن عمر: فلقد ارتقيتُ يومًا على ظهر بيتٍ لنا، فرأيت رسول الله ﷺ على لَبِنَتَين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته» لفظ البخاري(١).

وفي رواية(٢): «مستقبل الشام، مستدبر القبلة».

الحديث الثاني: أخرج أحمد وأبو داود وابن خزيمة والحاكم في المستدرك(٣) وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقره الذهبي، بسند صحيح

---

(١) رقم (١٤٥).
(٢) رقم (١٤٨).
(٣) أحمد (٣/ ٣٦٠) وأبو داود (١٣) وابن خزيمة (٥٨) والحاكم (١/ ١٥٤).

إلى ابن إسحاق حدثني أبان بن صالح عن مجاهد عن جابر قال: «كان رسول الله ﷺ قد نهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، ثم رأيناه قبل موته وهو يبول مستقبل القبلة».

وحديث ثالث: اتفق البخاري وأبو حاتم وغيرهما على تعليله. انظره في ترجمة خالد بن أبي الصلت من التهذيب[(١)].

فمن الناس من أخذ بهذين الحديثين، وقال: إنهما ناسخان للنهي، فإن الأول أباح الاستدبار، والثاني أباح الاستقبال.

وفرق جماعة ــ كمالك والشافعي وغيرهما ــ بين البناء والفضاء، فحملوا النهي على الفضاء، والفعل في الحديثين على البناء.

ومن هؤلاء من زاد فقال: فالإباحة في الفضاء إذا كان بينه وبين القبلة ساتر، ويستدل لهذا بما رواه الحاكم في «المستدرك»[(٢)] وغيره من طريق الحسن بن ذكوان عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن! أليس قد نُهي عن هذا؟ قال: إنما نُهي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس به».

قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، فقد احتج بالحسن بن ذكوان.

وللشافعية كلام طويل في تقرير المسألة وتفصيله، يقيسون فيه على

(١) (٣/ ٩٧). والحديث أخرجه ابن ماجه (٣٢٤) عن عائشة.
(٢) (١/ ١٥٤).

سُترة المصلي في الجملة.

ومن أهل العلم من بقي على عموم النهي، وهو الحق إن شاء الله تعالى.

فأما حديث ابن عمر فليس بصريح في المخالفة؛ لاحتماله أن مقصود ابن عمر إنما هو الإنكار على من يُسوِّي بين الكعبة وبيت المقدس، وبيان أن استقبال بيت المقدس غير محظور، ويكون رأى النبي ﷺ قاعدًا يبول مستقبل بيت المقدس، ولا يلزم من ذلك إخلال في حق الكعبة؛ لأن استدبار البائل لها، ولاسيَّما إذا كان مستور الدبر، كما هو المعروف في عادة العرب؛ لأن غالب لباسهم الأزر، فأما من زعم أن مثل هذه الحال داخلة في النهي، فقد أبطل.

أما أولاً: فلأن الروايات الصحيحة التي قدمتُها لا تشمل هذه الحال، فإن جاء في بعض الروايات ما يظهر منه شمولها فهو من تصرف الرواة، فلا يُعبأ به، والواجب في ذلك حمل المطلق على المقيد.

وأما ثانيًا: فالمعقول أن هذه الحال أبلغ في احترام القبلة مِمَّا ثبت الإذن به، واتفق عليه الناس، وهو أن يشرق أو يغرب من كانت قبلته في الشمال أو الجنوب.

فإن قيل: إن فيه مواجهتها بالدُّبر.

قلت: مثله مباح إجماعًا في المشي والجلوس وغير ذلك، ونظيره المفروض من استقبالها في الصلاة، مع أن فيه مواجهتها بالقُبُل.

فإن قيل: فإن قول ابن عمر: «مستدبر القبلة» قد يُشعِر بخلاف ما ذكرتَ.

قلت: قال الحافظ في «الفتح»[١]: [ولم يقع في رواية يحيى]: «مستدبر القبلة» أي الكعبة، كما في رواية عبيد الله بن عمر؛ لأن ذلك من لازمِ مَن استقبل الشام [بالمدينة، وإنما ذكرت في رواية عبيد الله] للتأكيد والتصريح به.

[ص٦] وقد يورد على ما تقدم أمور:

الأول: أن الأئمة فهموا من رواية يحيى مثل ما يُفهَم من رواية عبيد الله ففي «الموطأ»[٢]: «الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط»، وذكر رواية يحيى.

وذكر الشافعي في كتاب اختلاف الحديث[٣] رواية يحيى، واحتج بها على الرخصة في البيوت، وقال البخاري في «الصحيح»[٤]: «باب من تبرَّز على لبنتين»، ثم ذكر رواية يحيى، ولفظ التبرز ظاهر في التغوط، ثم قال: «باب التبرز في البيوت»، وذكر القصة من الوجهين.

الأمر الثاني: ما ذكرته من أن مَن بالمدينة إذا استقبل بيت المقدس تمامًا لم يكن مستدبر الكعبة تمامًا، بل يكون متحرفًا عنها إلى جهة المشرق= صحيح في نفسه، ولكن قد يقال: لا أثر له، أما على القول بالتوسعة في القبلة، فأهل المدينة قبلتهم في الجنوب كله؛ لأن البيت جنوبهم، كما دل عليه

---

(١) (١/ ٢٥٠).
(٢) (١/ ١٩٣).
(٣) مع «الأم» (١٠/ ٢٢٠).
(٤) مع «الفتح» (١/ ٢٤٦، ٢٥٠).

الحديث الذي صححه الترمذي[1] وغيره: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة**».

بل في حديث أبي أيوب في هذا الباب: «ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا».

فدل على أن التحرف اليسير لا يكفي، بل لابد أن تكون القبلة عن يمين قاضي الحاجة أو يساره، والتحرف الحاصل لمن بالمدينة عند استقباله بيت المقدس ليس بهذا القدر، ولا قريب منه.

وأما على القول: بأن القبلة هي البيت نفسه، وأنه يضرُّ في الصلاة التحرف اليسير إذا عرف، فقد يقال: لا يلزم من القول بذلك في الصلاة أن يقال به في قضاء الحاجة، وقد ثبت في قضاء الحاجة قوله ﷺ: «**ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**».

وعلى تسليم اللزوم، فإنما ذلك عند ظن التحرف، ومثل ذاك التحرف ـ أعني تحرُّفَ مَن بالمدينة عن الكعبة إذا استقبل بيت المقدس ـ إنما يحصل به الظن لمن عرف الحساب ونحوه، وبنى عليه، وقد قال النبي ﷺ: «**نحن أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب...**» الحديث. والظاهر عند عدم الحساب أن المدينة بين مكة والقدس، من استقبل أحدهما استدبر الآخر.

الأمر الثالث: أن تجويز أن يكون عبيد الله إنما سمع القصة باللفظ الذي رواه يحيى، ولكنه تصرف فيها التصرف المذكور، يؤدي إلى سقوط الثقة بالأحاديث التي يحتمل أنها رُوِيتْ بالمعنى، وهي غالب السنة.

[ص٧] قال عبد الرحمن:

أما الأمر الأول؛ فأرى أن الأئمة لاحظوا ما دلَّ عليه كلام ابن عمر من أن

---

(١) رقم (٣٤٤).

الموضع الذي رأى النبي ﷺ قاعدًا عليه كان معدًّا لقضاء الحاجة، وإذا كان كذلك ثبت وقوع الاستدبار عند التغوط، إن لم يكن في هذه الواقعة ففي غيرها؛ لأن الموضع كان معدًّا لذلك، وفي «الفتح»(١): أنه جاء في رواية لابن خزيمة: «فرأيته يقضي حاجته محجوبًا عليه بلَبِنٍ». قال: وللحكيم الترمذي بسند صحيح: «فرأيته في كنيف».

وبهذا يندفع ما يتراءى أن من تقدم من أهل العلم أغفلوا الاحتجاجَ بما ذُكِر، واقتصروا على الاحتجاج بالواقعة التي ذكرها ابن عمر.

ثم يحتمل أن مالكًا لم يستحضر ما قدمناه من أن مَن بالمدينة إذا استقبل بيتَ المقدس تمامًا لم يكن مستدبرًا الكعبةَ تمامًا، بل يكون منحرفًا عنها إلى الشرق.

ويحتمل أن يكون استحضر ذلك، ولكنه بنى على رأيه في التوسعة في القبلة، ومثله البخاري، وأما الشافعي فيتعين في حقه الاحتمال الأول.

إذا تقرر هذا فالجواب عما يحتج به بأن ذلك الموضع كان معدًّا لقضاء الحاجة أنه يحتمل أنه يكون معدًّا للبول فقط، وعلى تسليم أنه كان معدًّا للأمرين، فالتوسعة في القبلة إنما هي إذا لم يحصل العلم أو الظن بالانحراف عن البيت، كما هو مقرر في مذهب مالك نفسه.

والحجة على ذلك واضحة؛ فإن من بالمسجد الحرام لا تصح صلاته إذا كان البيت عن يمينه أو يساره يقينًا أو ظنًّا، فكذلك من بَعُدَ، وإنما الرخصة في الصلاة والتشديد في قضاء الحاجة عند الاشتباه.

---

(١) (١/ ٢٤٧).

وعلى هذا فنقول: قد ذكروا أن قبلة المسجد النبوي مقطوع بمُسامتتها للبيت، وفي بعض الآثار أن جبريل أقامها للنبي ﷺ[(١)]، فيحتمل مثل ذلك في بيت المقدس لما كان قبلةً، وإذا علم النبي ﷺ السمتَ الذي يستقبل به بيت المقدس تمامًا، والسمت الذي يستقبل به الكعبة تمامًا، فقد علم أنه إذا استقبل بيت المقدس لم يكن مستدبرًا البيتَ، بل منحرفًا عنه كما مر.

وأما الأمر الثاني؛ فقد تقدم الجواب عنه قريبًا. وقوله في حديث أبي أيوب: «ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا» يحتمل أنه عند الاشتباه كما مر، ويحتمل أن يكون المراد: فانحرفوا إلى جهة الشرق أو إلى جهة الغرب. فإن مَن كان مستقبلاً بعض الربع الجنوبي إذا مال عنه يَسْرةً صَدق عليه أنه شرَّقَ، أو يَمنةً صَدق أنه غرَّب، وإن كان مع انحرافه لا يزال مستقبلاً بعضَ الجنوب.

وقد يحتمل أن يكون الأمر بالتشريق أو التغريب أريد بهما جعلُ القبلة عن اليمين أو اليسار تمامًا، ولكن يكون ذلك عند التيسر، ولما كان يكثر التعسير في البيوت اكتُفي فيها بالتحرُّف، كما قال أبو أيوب: «فننحرف ونستغفر الله». ولما كان الانحراف في البيوت كافيًا جاز بناء المرحاض فيها منحرفًا فقط، وإن أمكن خلافه، على أنه قد لا يتيسر في البيوت الضيقة بناء المرحاض بحيث تكون القبلة عن يمين القاعد فيه أو يساره تمامًا، وقد يجوز أن يكون ذلك الموضع الذي في بيته ﷺ اتخذ قبل نزول الحكم،

---

(١) ذكر ذلك شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٢٧/ ٤٢٠) نقلًا عن مالك قال: بلغني أن جبريل هو الذي أقام قبلته للنبي ﷺ. وانظر «المغانم المطابة» للسمهودي (٢/ ٧٧).

فإن حجرات النبي ﷺ أو بعضها كانت بيوتًا [ ][١].

وقد يحتمل أن يكون ذلك الموضع بُنِي للنبي ﷺ قبل هذا الحكم، ولا يدفع هذا قول عائشة: «والبيوت يومئذٍ ليس فيها [كُنُفٌ][٢]»؛ لاحتمال أن يكون المعنى ليس فيها كلها، فلا ينافي أن يكون قد كان في بعضها، ولم يُغيِّره النبي ﷺ بعد الحكم؛ لأنه منحرف، وفي تغييره كلفة.

وأما الأمر الثالث؛ فلا ريب أن الأصل والظاهر هو الرواية باللفظ، أو بما لا يخالفه مخالفةً لها شأن، وأنه لا يجوز تجويز خلاف هذا لغير دليل، وأنا إنما جوزته في رواية عبيد الله لما يتراءى من الأدلة.

[ص٨] على أني أقول: قد تقدم ترجيح ما في رواية يحيى من قوله: «مستقبلاً بيت المقدس» بما لا غبار عليه، وإذا صح وصححنا زيادة عبيد الله، فالراجح من وجوه الاختلاف فيها تأخيرها بلفظ: «مستدبرًا القبلةَ». ويحتمل في حقه الاحتمالان اللذان تقدما في حق مالك فقد جاء عن ابن عمر التوسعة في القبلة، وعليه فالجواب ما تقدم. والله أعلم.

هذا ولأهل العلم في هذا الحديث أقوال أخرى:

منها: أنه لا يحتج به، لاحتمال أن القصة كانت قبل النهي، وفي هذا بحثٌ محلُّه كتب الأصول.

ومنها: عكسه، وهو أنه ناسخ للنهي إما مطلقًا، وإما بالنسبة إلى الاستدبار أو إلى البيوت، أو إلى المراحيض، ورُدّ من وجوه:

---

(١) هنا بياض في الأصل.

(٢) هنا بياض في الأصل. وقول عائشة في حديث الإفك الطويل: «وذلك قبل أن نتخذ الكُنُفَ قريبًا من بيوتنا»، أخرجه البخاري (٢٦٦١، ٤٧٥٠) ومسلم (٢٧٧٠).

الأول: أن الفعل لا ينسخ القول، وفي هذا بحث محلُّه كتب الأصول.

وقد جاء عن الصحابة الاحتجاج بالفعل على نسخ القول، كما في الوضوء مما غيَّرت النار، مع أنه قد يقال: ليس هذا مجرد فعل، بل فيه تقرير؛ لأن الظاهر أن المرحاض إذا كان في البيت لا يختص بالرجل، بل تشاركه فيه النساء، بل هن أولى.

الثاني: أنه لو كان هناك نسخٌ لأعلنه النبي ﷺ كما أعلن النهي، ومن البعيد أن ينسخ الحكم فلا يبينه ﷺ، بل يقتصر على الفعل في خلوته.

وقد يدفع هذا بأنه بنى المرحاض في بيته ﷺ على الهيئة المؤذنة بالنسخ، فعلم بذلك أهل البيت، وقد احتج الصحابة على نسخ عدم وجوب الغسل على من أكسل بخبر بعض أمهات المؤمنين، بأنه وقع ذلك منه ﷺ ومنها فاغتسلا، مع ما في هذا من الاحتمال، ومن كان له معرفة بالسيرة عرف أنه ﷺ كان ربما اكتفى في تبليغ النسخ بإخبار الواحد أو الاثنين، وفي ذلك من الحكمة ما ليس هذا محلَّ بيانه.

الثالث: أن التاريخ مجهول، وعليه فإما أن يترجح احتمال أن الواقعة كانت قبل النهي على حسب الإباحة الأصلية، فلا يكون هنا نسخ، وإما أن يتوقف على الجزم، ويعمل بعموم النهي احتياطًا.

ومنها: أن هذا الحديث مخصِّص لعموم أحاديث النهي على ماهو مختارُ كثيرٍ من الأصوليين، أنه عند جهل التاريخ، إذا أمكن الحمل على العموم والخصوص حُمِل عليه.

وقد يُردُّ هذا بأن التخصيص بيان لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب عند قوم، وعن وقت الحاجة عند آخرين، وهذه الواقعة ليست مقترنةً

بخطاب النهي كما هو ظاهر، فإن كانت متأخرة فقد تأخرت عن وقت الحاجة حتمًا؛ لأن الحاجة إلى قضاء الحاجة متكررةٌ كلَّ يوم، وإذا تأخرت عن وقت الحاجة فلا تخصيص، وإنما يبقى احتمال النسخ، وقد مرَّ ما فيه.

وإن كانت متقدمة عن النهي، فالأولى حملها على موافقة الإباحة الأصلية، كما مر.

ومنها: حمل الواقعة على خصوصيةٍ للنبي ﷺ، وقوَّاه بعض الأجلة بما قيل: إن فضلاته ﷺ طاهرة.

وليس بالبين:

أولاً: لأن في الطهارة نظرًا.

ثانيًا: لأنه ﷺ كان يعاملها معاملة الأنجاس، فيبعد عند قضاء الحاجة، ويستنجي، وغير ذلك.

فالظاهر أن تعاملها في استقبال القبلة كذلك، وهو أحق بإكرام قبلة ربه عز وجل.

ثالثًا: الظاهر من كون المرحاض في البيت أنه لا يختص بالرجل، بل يحتاج إليه النساء، كما مر.

وبالجملة فالذي يترجح لي في هذا الحديث ما قدمتُه، وحاصله أن الذي في حديث النهي هو النهي عن استقبال القبلة بالبول أو استدبارها بالغائط، والقبلة في الأصل هي سَمْتُ البيت نفسه، ومن وسَّع فيها فمحل التوسعة عند الاشتباه. فأما من علم أو ظن أنه منحرف عن سمت البيت، فلا صلاة له، وليس ذلك قبلةً في حقه، وإذا لم يكن قبلةً في حقه فلا حرج عليه

في استقباله.

[ص٩] إذا تقرر هذا فأقول: نهى النبي ﷺ المسلمين عن مثل ذلك الفعل، كما نهاهم الله عز وجل أن يقولوا لرسوله ﷺ: «رَاعِنا»، كما كان اليهود يقولونها، يريدون بها معنى سوء. والله أعلم.

وجاء عن الشعبي ولم يصح كما يأتي، أنه قال: [ ](١).

ورُدَّ بأنه لو لوحظ هذا لمنع قضاء الحاجة في الفضاء مطلقًا؛ لأن ما يحتمل معاينة المصلين من الملائكة ومسلمي الجن في حال الاستقبال يجيء مثله في غيره.

فالمعتمد ما تقدم، وهو ملاقٍ للتعليل المشهور بالإكرام، فإنّ تحرِّي تركِ ما قد يكون إهانةً إكرامٌ، وإذا ظهر أن المفسدة المنظور إليها في المنصوص هي إنما ذلك الفعل، مظنةَ أن يقصد به إهانة القبلة، تكذيبًا لآيات الله، تبين أن مجرد كشف العورة ليس كذلك؛ لأنه لا يكادُ يقصد به الإهانة، وتبين أن استدبار من يريد البول فقط القبلةَ لا محذور فيه، وإن كان بعض ألفاظ النصوص قد يشمله، وقد منعه بعض الشافعية، وتلك ظاهرية صرفة.

وظهر أيضًا صحة ما اقتضاه إطلاق النصوص من شمول النهي للتغوط نحو القبلة مع عدم الانحناء، كما إذا كان بين قاضي الحاجة وبين القبلة ساتر، وكما إذا كان في البيوت أو في المواضع المعدَّة لقضاء الحاجة.

لأن(٢) القبلة هي الكعبة، وإهانتها إنما تتحقق بتنجيسها وتقذيرها ونحو

(١) هنا بياض في الأصل. وأثر الشعبي سيأتي (ص٣٢).

(٢) من هنا إلى «الباب الثاني» مكتوب في أسفل الصفحة في الركن مقلوبًا.

ذلك، ولو رُئي رجل يبول أو يتغوط مستقبلاً بيت الملك من مسافة ميل أو أبعد، لم يعد ذلك إهانةً لبيت الملك، اللهم إلا أن يقصد الإهانة، فتكون الإهانة في الحقيقة بالقصد أو بتحري ذلك، فيدل على قصد الإهانة.

فإن قلت: فليكن العلة هو أن ذلك الفعل قد يُقصد به الإهانة.

قلت: الأفعال التي قد يُقصَد بها الإهانة كثيرة، وفيها ما ليس يُنهى عنه عند عدم قصد الإهانة إجماعًا، كوضع مرحاض البيت في قبلته، وكالجلوس مستدبر القبلة.

فإن قلت: الاستقبال بالبول والغائط أظهر في احتمال قصد الإهانة، وأشبه بالإهانة بالفعل؛ لأنه لو كان بالقرب يحصل به التنجيس، وهو إهانة بالفعل.

أقول: هذا في نظري قوي.



الباب الثاني في الرخصة

٢- ترجم البخاري لحديث أبي أيوب بقوله: [باب لا تُستقبل القبلة بغائطٍ أو بولٍ إلّا عند البناء: جدارٍ أو نحوه](١).

فقال الحافظ في «الفتح»: [ ](٢).

أقول: المختار من هذه الأجوبة هو الثالث، والاعتراض عليه ليس بسديد؛ لأن البخاري إنما فصَّل التراجم لأحكام أخرى، فإنه قال: «باب من تبرز على لبنتين»، ثم ذكر حديث ابن عمر، ومراده الدلالة على استحباب مثل أن يكون قاضي الحاجة على لبنتين أو نحوهما مما يرفعه عن الأرض؛ لأن ذلك أبعد عن احتمال تنجس رجله أو ثيابه.

ثم قال: «باب خروج النساء إلى البراز»، وساق حديث الإذن في ذلك، ثم قال: «باب التبرز في البيوت»، وساق فيه حديث ابن عمر، قال الحافظ في «الفتح»(٣): «عقب المصنف بهذه الترجمة ليشير إلى أن خروج النساء للبراز لم يستمر، بل اتُّخِذتْ بعد ذلك الأخليةُ في البيوت، فاستغنين عن الخروج إلا للضرورة».

---

(١) هنا بياض في الأصل.

(٢) بياض في الأصل. وراجع «الفتح» (١/ ٢٤٥) حيث ذكر ثلاثة أجوبة لمن قال: ليس في حديث الباب دلالة على الاستثناء المذكور، ثالثها أن الاستثناء مستفاد من حديث ابن عمر المذكور في الباب الذي بعده.

(٣) (١/ ٢٥٠).

وحاصله الاستدلال بأن الخروج إنما هو رخصة قبل اتخاذ الأخلية في البيوت، فلا ينبغي للمرأة التي في بيتها خلاء أن تخرج.

نعم قد يقال: إذا كان البخاري إنما أخذ الاستثناء من حديث ابن عمر، فقد كان ينبغي له أن يذكره في تلك الترجمة، أو يشير إليه.

وبالجملة، فمن المحتمل أن البخاري إنما أخذ الاستثناء من حديث ابن عمر، ولم يلتفت إلى هذا الاعتراض الصناعي، ومن المحتمل أن يكون جوَّز دلالة قوله في الحديث: «إذا أتى أحدكم الغائط» على الاستثناء المذكور [ص١٠] ببول أو استدباره بغائط؛ لأنه لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها.

وقوله: «ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا» محمولٌ إما على موضع الاشتباه، وإما على أن المراد: انحرِفُوا إلى جهة الشرق، أو إلى جهة الغرب، وذلك الانحراف يحصل بمثل انحراف من بالمدينة إذا استقبل بيت المقدس تمامًا، وإما على أنه ترغيب في الاحتياط، وليس على الوجوب، والصارف ما تقدم من أن المحذور هو استقبال نفس القبلة أو استدبارها، وإما على أنه مقيد بعدم المشقة، كما يشير إليه قول الله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(١). وذلك الموضع الذي كان في بيته ﷺ مما يشق فيه التشريق والتغريب تمامًا؛ إما لأن البقعة ضيقة، لا يتيسر وضع المرحاض فيها إلا على تلك الهيئة، وإما لأنه بُنِي قبل النهي؛ وكان في تغييره كلفة.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) عن أبي هريرة.

فغاية ما في هذا الحديث أنه يدل على جواز الاقتصار على التحرف عن القبلة الخاصة إذا لم يتيسر أن يجعلها عن يمينه أو يساره، وهذا مما ينبغي الأخذ به، وقد أخذ به أبو أيوب كما تقدم، مع أنه لم ينقل عنه إلا حديث النهي. والله أعلم.

٣- أخرج الدارقطني(١) من طريق عيسى الحناط عن الشعبي عن ابن عمر قال: «أتيت النبي ﷺ في حاجة، فلما دخلت إليه فإذا النبي ﷺ في الحَرَج على لبنتينِ مستقبلَ القبلة».

قال الدارقطني: عيسى بن أبي عيسى الحناط ضعيف.

وأخرج هو(٢) وغيره من طريق عيسى الحناط أيضًا قال: قلت للشعبي: عجبت لقول أبي هريرة ونافع عن ابن عمر ! قال: وما قالا؟ قلت: قال أبو هريرة: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها». وقال نافع عن ابن عمر: «رأيت النبي ﷺ ذهب مذهبًا مواجه القبلة». فقال: أما قول أبي هريرة ففي الصحراء، إن لله تعالى خلقًا من عباده يصلون في الصحراء، فلا تستقبلوهم ولا تستدبروهم، وأما بيوتكم هذه التي تتخذونها للنتن، فإنه لا قبلة لها.

قال الدارقطني: عيسى بن أبي عيسى هو عيسى الحناط، وهو عيسى بن ميسرة، وهو ضعيف.

أقول: عيسى مجمع على ضعفه، وقال جماعة: متروك الحديث(٣).

---

(١) في «السنن» (١/ ٦٠). والحرج مجتمع شجر ملتفّ كالغيضة. «النهاية» (١/ ٣٦٢).

(٢) المصدر نفسه (١/ ٦١).

(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٢٣٤ ـ ٢٣٦).

٤- أخرج جماعة منهم الحاكم في «المستدرك» والدارقطني[١] من طريق صفوان بن عيسى ثنا الحسن بن ذكوان عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبلَ القبلة، ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن أليس قد نُهِي عن هذا؟ قال: «إنما نُـهِي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، فقد احتج بالحسن بن ذكوان. وأقره الذهبي. «المستدرك مع تلخيصه» (١/ ١٥٤).

وقال الدارقطني: هذا صحيح، كلهم ثقات.

وقال الحافظ في «الفتح»[٢]: رواه أبو داود والحاكم بسند لا بأس به.

أقول: بلى وأي بأس؟ فإن الحسن بن ذكوان ضعفه الأئمة: أحمد ويحيى وعلي وأبو حاتم والنسائي وغيرهم. قال أحمد: أحاديثه أباطيل، يروي عن حبيب بن أبي ثابت، ولم يسمع من حبيب، إنما هذه أحاديث عمرو بن خالد الواسطي. وجاء نحو هذا عن يحيى بن معين وأبي داود، كما في «التهذيب»[٣]. قال: وأورد ابن عدي حديثين من طريق الحسن بن ذكوان، وقال: إنما سمعهما الحسن من عمرو بن خالد عن حبيب، فأسقط الحسن بن ذكوان عمرو بن خالد من الوسط.

أقول: إن كان الحسن قال: حدثنا حبيب أو نحو ذلك، فهذا هو الكذب.

---

(١) «المستدرك» (١/ ١٥٤) و«سنن الدارقطني» (١/ ٥٨).

(٢) (١/ ٢٤٧). والحديث عند أبي داود (١١).

(٣) (٢/ ٢٧٦، ٢٧٧).

وإن كان قال: قال حبيب أو نحو ذلك، فهذا تدليس عن الهلكى، فإن عمرو بن خالد تالف، رماه بالكذب ووضع الحديث: وكيع وأحمد وإسحاق ويحيى وأبو زرعة وأبو داود وغيرهم[١].

فعلى القول بأن التدليس عن مثل هذا يُسقِط العدالة فظاهر، وأما على القول إنه لا يسقطها إذا كان إذا سئل بيَّن، فالمتفق عليه بين أهل العلم أن مثل هذا لا يُعتدُّ بما رواه غير مصرِّح بالسماع، وحديثه هذا لم يصرح فيه بالسماع، فسقط إجماعًا.

فأما قول الحاكم: «إن البخاري احتج به» ففيه نظر؛ إنما أخرج له البخاري حديثًا واحدًا في الشفاعة[٢]، رواه من طريق يحيى القطان عن الحسن بن ذكوان حدثنا أبو رجاء.

قال الحافظ في «الفتح»[٣]: الحسن بن ذكوان.... تكلم فيه أحمد وابن معين وغيرهما، لكنه ليس له في «البخاري» سوى هذا الحديث، من رواية يحيى القطان عنه، مع تعنته ــ يعني يحيى ــ في الرجال، ومع ذلك فهو متابعة.

وقال في المقدمة[٤]: روى له البخاري حديثًا واحدًا...، ولهذا الحديث شواهد كثيرة.

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٢٦، ٢٧).

(٢) رقم (٦٥٦٦).

(٣) (١١/ ٤٤١).

(٤) مقدمة «الفتح» (ص٣٩٧).

أقول: فالحديث من رواية يحيى القطان، وتثبته معروف، وهو متابعة [ص١١] وصرح الحسن بالسماع، فكيف يقاس عليه حديث هذا الباب؟ لا والله، بل حديثه في الباب ساقط؛ لاحتمال أنه سمعه من أحد الوضاعين. والله أعلم.

٥- أخرج جماعة منهم الحاكم في المستدرك وابن خزيمة كما في الفتح وأحمد وأبو داود وغيرهم(١) من طريق ابن إسحاق حدثني أبان بن صالح عن مجاهد عن جابر قال: «كان رسول الله ﷺ قد نهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، ثم رأيناه قبل موته وهو يبول مستقبلَ القبلة».

قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. وأقره الذهبي. المستدرك مع تلخيصه (١/ ١٥٤).

أقول: ابن إسحاق فيه كلام كثير، يتحصل منه أنه مدلس، في حفظه شيء.

فأما التدليس؛ فمأمونٌ هنا للتصريح بالسماع.

وأما سوء الحفظ؛ فتردد نظرهم فيه، وقال الذهبي في «الميزان»(٢) بعد حشد الأقوال: فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث صالح الحال

---

(١) أحمد (٣/ ٣٦٠) وأبو داود (١٣) والترمذي (٩) وابن ماجه (٩) وابن خزيمة (٥٨) وابن حبان (١٤٢٠) والحاكم (١/ ١٥٤) والبيهقي (١/ ٩٢). وانظر «الفتح» (١/ ٢٤٥).

(٢) (٣/ ٤٧٥).

صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئًا، وقد احتج به أئمة. فالله أعلم. وقد استشهد به[١] مسلم بخمسة أحاديث لابن إسحاق ذكرها في «صحيحه».

وفي «طبقات المدلسين»[٢] لابن حجر: أن مسلمًا إنما أخرج لابن إسحاق مقرونًا بغيره.

وأبان: وثقه ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم وغيرهم[٣].

وقال ابن عبد البر[٤] في حديثه هذا: ليس صحيحًا؛ لأن أبان بن صالح ضعيف.

وقال ابن حزم[٥] لما ذكر حديثه هذا: أبان ليس بالمشهور. ذكر ذلك ابن حجر في «التهذيب»[٦] وتعقبهما.

ومجاهد: إمام، لكن ذكر ابن حجر في «التهذيب»[٧] عن القطب الحلبي قال: مجاهد معلوم التدليس، فعنعنته لا تفيد الوصل.

قال ابن حجر: ولم أر مَن نسبه إلى التدليس، نعم إذا ثبت قول ابن معين

(١) كذا في الأصل بزيادة «به». وفي «الميزان» بحذفها، وهو الوجه.
(٢) «تعريف أهل التقديس» (ص٥١) ط. مكتبة المنار. ولا يوجد في طبعة المباركي.
(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٩٤).
(٤) في «التمهيد» (١/ ٣١٢).
(٥) في «المحلى» (١/ ١٩٨).
(٦) (١/ ٩٥).
(٧) (١٠/ ٤٤).

إن قول مجاهد: «خرج علينا علي» ليس على ظاهره فهو عين التدليس.

أقول: قد صرحوا بأن مجاهدًا روى عن جماعة من الصحابة الذين عاصرهم وأنه لم يسمع منهم، وهذا تدليس عند جماعة من أهل العلم، وعلى القول بأنه لا يسمى تدليسًا فهو في معناه، خصوصًا على ما ذهب إليه الجمهور من حمل الرواية عن المعاصر على السماع وإن لم يعلم اللقاء، على أني لم أجد ما يصرح بسماع مجاهد من جابر، وقد راجعت مسند جابر في مسند أحمد فلم أر لمجاهد عنه إلا أحرفًا لم يصرح في شيء منها بالسماع.

ومع ذلك فقد روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس حديث: «مر النبي ﷺ بحائطٍ من حيطان المدينة أو مكة، فسمع صوت إنسانين يُعذَّبان». ورواه الأعمش عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس، أخرجهما البخاري(١).

قال ابن حجر في «الفتح»(٢): إخراجه له على الوجهين يقتضي صحتهما عنده، فيُحمل على أن مجاهدًا سمعه من طاوس عن ابن عباس، ثم سمعه من ابن عباس بلا واسطة أو العكس، ويؤيده أن في سياقه عن طاوس زيادة. وصرَّح ابن حبان(٣) بصحة الطريقين معًا، وقال الترمذي(٤): رواية الأعمش أصح.

---

(١) رقم (٢١٦، ٢١٨).

(٢) (١/ ٣١٧).

(٣) في «صحيحه» (٧/ ٤٠٠).

(٤) عقب الحديث (٧٠).

وفي «الفتح»[١] في الكلام على هذه المسألة: وقال قوم بالتحريم مطلقًا، وهو المشهور عن أبي حنيفة وأحمد، وقال به أبو ثور صاحب الشافعي، ورجحه من المالكية ابن العربي، ومن الظاهرية ابن حزم، وحجتهم أن النهي مقدم على الإباحة، ولم يصححوا حديث جابر.

أقول: الحق في هذه الأمور أنه لم يتعيَّن من واحدٍ منها ما هو بيِّنٌ في تضعيف الحديث، إلا أنها بمجموعها تُزلزِل الثقة به، على أنه على فرض صحته واقعةُ حالٍ يكفي في دفعها الاحتمال، فيحتمل أن جابرًا أراد بالقبلة: القبلةَ الموسعة، وهي جهة الجنوب لأهل المدينة، والنبي ﷺ قد علم عينَ القبلة، فلعله تحرَّف عنها يمنةً أو يسرةً، فكان في الحقيقة غير مستقبل القبلة، وبنى جابر على توسعة القبلة.

ومما يؤيد هذا قول أبي أيوب ـ كما في رواية عنه في «الصحيحين»[٢] ـ: «فقدمنا الشام فوجدنا مراحيضَ قد بُنِيتْ قِبَلَ القبلة، فننحرف عنها ونستغفر الله». فإن قوله: «ونستغفر الله» يدل أنه يشكُّ في الانحراف هل يدفع الإثم؟

ويوضحه قوله في رواية أخرى: «والله ما أدري ما أصنعُ بكِسْر[٣] أبيكم هذه»، فهذا يدل أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون أن النهي يتناول ما عن يمين القبلة الخاصة ويسارها، فكأن جابرًا كان قد استقر في نفسه هذا المعنى، فلما رأى النبي ﷺ يبول مستقبلاً يسارَ القبلة الخاصة أو يمينَها،

---

(١) (١/ ٢٤٦).

(٢) البخاري (٣٩٤) ومسلم (٢٦٤).

(٣) الكِسْر: ناحية البيت، ولكل بيتٍ كسران عن يمين وشمال. انظر «النهاية» (٤/ ١٧٢).

وقع له أنه مستقبلٌ القبلةَ الموسعةَ، ورأى أن هذا يخالف أصل النهي، لشمول النهي عنده كما سلف.

ثم أقول: إن احتمل في واقعة جابر مشقة جَعْلِ القبلة عن اليمين أو اليسار تمامًا فظاهر، وإن لم يحتمل لأن الظاهر أنه لو كان هناك مشقة لكان الظاهر أن يلاحظها جابر ويخبر بها، ففي الحديث على فرض صحته دليل على أن الانحراف يكفي ولو عند عدم المشقة، وعليه يُشبِه حملُ قوله في حديث أبي أيوب: «ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا» على معنى: انحرِفُوا إلى جهة الشرق أو إلى جهة الغرب كما مر، أو على أن الأمر بجعل القبلة يمينًا أو يسارًا تمامًا للندب فقط، ولكن واقعة جابر لبيان الجواز. والله أعلم.

[ص١٢] ٦- أخرج الإمام أحمد والدارقطني وآخرون(١) من حديث عائشة أنها قالت: «ذُكِر لرسول الله ﷺ أن ناسًا يكرهون أن يستقبلوا القبلةَ بفروجهم، فقال: أو قد فعلوها؟ حوِّلوا مقعدي قِبَل القبلة».

و في سنده اضطراب كثير، فرواه الإمام أحمد في المسند (٦/ ١٣٧): ثنا وكيع ثنا حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت عن عِراك عن عائشة.

ورواه (ص٢١٩): ثنا بهز ثنا حماد بن سلمة ثنا خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال: ذكروا عند عمر بن عبد العزيز رحمه الله استقبال القبلة بالفروج. فقال عراك بن مالك: قالت عائشة:....

(١) أحمد (٦/ ٢٢٧) والدارقطني (١/ ٦٠). وأخرجه أيضًا ابن أبي شيبة في «المصنف» (١/ ١٥١) وابن ماجه (٣٢٤) والطحاوي في «معاني الآثار» (٤/ ٢٣٤).

ورواه (ص١٨٣): ثنا عبد الوهاب الثقفي ثنا خالد عن رجل عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: ما استقبلتُ القبلةَ بفرجي منذ كذا وكذا، فحدَّث عراك بن مالك عن عائشة.

وفي (ص٢٢٧): ثنا أبو كامل ثنا حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت أن عراك بن مالك حدث عن (كذا وكأنها زائدة) عمر بن عبد العزيز أن عائشة قالت....

وقال (ص٢٣٩): ثنا يزيد أنا حماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال كنا عند عمر بن عبد العزيز، فذكروا الرجل يجلس على الخلاء فيستقبل القبلة، فكرهوا ذلك، فحدث عن (كذا وكأنها زائدة) عراك بن مالك عن عائشة.

وقال (ص١٨٤): ثنا علي بن عاصم قال خالد الحذاء: أخبرني عن خالد بن أبي الصلت قال: كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته، قال: وعنده عراك بن مالك، فقال عمر: ما استقبلتُ القبلةَ ولا استدبرتُها ببول ولا غائط منذ كذا وكذا، فقال عراك: حدثتني عائشة.

وفي ترجمة خالد بن أبي الصلت من «التهذيب»[(١)]: وقال إبراهيم بن الحارث: أنكر أحمد قول من قال [عن] عراك: سمعت عائشة. وقال: عراك من أين سمع من عائشة؟ وقال أبو طالب عن أحمد: إنما هو عراك عن عروة عن عائشة، ولم يسمع عراك منها.

---

(١) (٣/ ٩٨).

وفي ترجمة عراك[١]: عن الأثرم أنه ذكر لأحمد رواية خالد بن أبي الصلت عن عراك سمعت عائشة. فقال أحمد: مرسل، عراك بن مالك من أين سمع عن عائشة؟ إنما يروي عن عروة، هذا خطأ. ثم قال: من يروي هذا؟ قلت: حماد بن سلمة عن خالد الحذاء. فقال: قال غير واحد عن خالد الحذاء ليس فيه سمعتُ. وقال غير واحد أيضًا عن حماد بن سلمة ليس فيه سمعت. وقال أحمد في موضع آخر: أحسن ما روي في الرخصة ـ يعني في استقبال القبلة ـ حديث عراك، وإن كان مرسلاً؛ فإن مخرجه صحيح[٢].

وفي ترجمة خالد بن أبي الصلت من «التهذيب»[٣]: قال البخاري: خالد بن أبي الصلت عن عراك مرسل..... قال البخاري في «التاريخ»[٤]: قال موسى: ثنا حماد هو ابن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال: كنا عند عمر بن عبد العزيز فقال عراك بن مالك: سمعت عائشة.... وقال موسى: ثنا وهيب عن خالد عن رجل أن عراكًا حدّث عن عمرة عن عائشة. وقال ابن بكير: حدثني بكر عن جعفر بن ربيعة عن عراك عن عروة أن عائشة كانت تنكر قولهم: لا يستقبل القبلة. وهذا أصح.

قال[٥]: وقال الترمذي في العلل: سألت محمدًا ـ البخاري ـ عن هذا الحديث. فقال: فيه اضطراب، والصحيح عن عائشة قولها. وذكر أبو حاتم

(١) من «تهذيب التهذيب» (٧/ ١٧٣).

(٢) في «التهذيب»: «حسن» بدل «صحيح».

(٣) (٣/ ٩٧).

(٤) «التاريخ الكبير» (٣/ ١٥٦).

(٥) في «التهذيب» (٣/ ٩٨).

نحو قول البخاري، وأن الصواب: عراك عن عروة عن عائشة قولها، وأن من قال فيه: عن عراك سمعت عائشة مرفوعًا، وهم فيه سندًا ومتنًا.

أقول: فهذا كلام أئمة الفن: أحمد والبخاري وأبي حاتم، جزموا بأن عراكًا لم يسمع من عائشة، وزاد البخاري وأبو حاتم فحكما بأن المرسل المرفوع خطأ، وأن الصواب موقوف على عائشة.

وأخرج الدارقطني(١) الحديث من طريق يحيى بن مطر نا خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة قالت: «سمع رسول الله ﷺ ...». ثم قال: هذا القول أصح، هكذا رواه أبو عوانة والقاسم بن مطيب ويحيى بن مطر عن خالد الحذاء عن عراك. ورواه علي بن عاصم وحماد بن سلمة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت عن عراك. وتابعهما عبد الوهاب الثقفي إلا أنه قال: عن رجل.

ثم ساقه من طريق علي بن عاصم، ثم قال: هذا أضبط إسناد (؟)(٢)، وزاد فيه خالد بن أبي الصلت، وهو الصواب.

ثم ساقه من طريق يحيى بن إسحاق ووكيع كلاهما عن حماد بن سلمة عن خالد عن خالد عن عراك عن عائشة مرفوعًا.

وقوله في الأول: وهذا القول أصح، وفي الثاني: وزاد فيه خالد بن أبي الصلت وهو الصواب، ليس تناقضًا، وإنما صحَّح من الأول قولهم: عراك

---

(١) في «السنن» (١/ ٥٩).

(٢) كذا في الأصل. وكأنه يشير إلى الإشكال في كلمة «إسناد» أو «أضبط». وانظر ما يأتي (ص٥٧).

عن عائشة، أي ليس فيه تصريح بالسماع، وصوَّب من الثاني زيادة خالد بن أبي الصلت، فليس في كلامه مخالفة لكلام من تقدمه، كما قد يتوهم.

[ص١٣] وساق الحازمي في «الاعتبار»(١) الحديث من طريق علي بن عاصم، ثم قال: وتابعه حماد بن سلمة وعبد الله بن المبارك.

أقول: لم أظفر برواية ابن المبارك، ولا أدري كيف السند إليه، وهل مراد الحازمي متابعته لعلي في زيادة خالد بن أبي الصلت في السند فقط، أو في ذلك وفي ذكر عراك أنه سمع من عائشة؟

وبالجملة فالحق زيادة خالد بن أبي الصلت في السند، فأما تصريح عراك بالسماع، فإنه ثابت عن علي بن عاصم عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت، ولكن علي بن عاصم على يَدَيْ عدلٍ. قال يزيد بن هارون: ما زلنا نعرفه بالكذب. ذكره في «التهذيب»(٢). وقال محمد بن المنهال(٣): ثنا يزيد بن زريع قال: لقيت علي بن عاصم بالبصرة، وخالد الحذاء حي، فأفادني أشياءَ عن خالد، فسألته عنها، فأنكرها كلها، وأفادني عن هشام بن حسان حديثًا، فأتيت هشامًا فسألته عنه، فأنكره. وقال البخاري(٤): قال وهب بن بقية: سمعت يزيد بن زريع ثنا علي عن خالد بسبعة عشر حديثًا، فسألنا خالدًا عن حديث فأنكره، ثم آخر فأنكره، ثم ثالث فأنكره، فأخبرناه، فقال: كذّاب فاحذروه.

---

(١) (ص٢٥) ط. المنيرية.

(٢) (٧/ ٣٤٦).

(٣) «التهذيب» (٧/ ٣٤٧).

(٤) «التاريخ الكبير» (٦/ ٢٩٠، ٢٩١).

وفيه[١]: قال عباد بن العوام: ليس يُنكَر عليه أنه لم يسمع، ولكنه كان رجلاً موسرًا، وكان الوراقون يكتبون له، فنراه أُتي من كتبه. وذكر نحوه عن يعقوب بن شيبة.

أقول: فأحسن حال علي بن عاصم أنه كان يعتمد على وراقين غير مرضيين، فيُدخِلون في كتبه أحاديثَ لم يسمعها، ومنها ما هو كذب وغلط، فلا يَفطَن لذلك، ويتحفظ من تلك الكتب، ويحدث بما وجده فيها، فبهذا وقع ما حكاه يزيد بن زريع، وهذا أمرٌ لا يمكن من يدافع عن علي بن عاصم أحسن منه، وإذًا فعلي بن عاصم لا يُعتدُّ بحديثه.

وأما حماد بن سلمة؛ فيتلخص مما تقدم أن جماعة رووه عنه، وفيه عراك عن عائشة، منهم وكيع وبهز ويزيد بن هارون وعبد الوهاب الثقفي وأبو كامل، وهؤلاء أئمة أثبات، ورواه موسى بن إسماعيل عن حماد فقال فيه: عراك بن مالك سمعت عائشة. وموسى ثقة متقن، ولكن أعرف الناس به تلميذاه البخاري وأبو حاتم حكمَا على روايته بالغلط، وكذلك الإمام أحمد. والذين قالوا: عن حماد عن خالد عن خالد عن عراك عن عائشة أكثر، وبعضهم أثبتُ من موسى وأكبر منه، فسماعهم من حماد أقدم من سماع موسى، وحماد تغير حفظه بأَخَرةٍ.

وقولهم موافق لرواية غير حماد عن خالد، ومع ذلك فخالد الحذاء تغير حفظه بأخرة، ولا يبعد أن يكون الاضطراب منه، فقد رواه عنه وهيب فقال: عراك عن عمرة عن عائشة.

---

(١) «التهذيب» (٧/ ٣٤٥).

وفوق هذا كله، فخالد بن أبي الصلت مجهول الحال، قال الإمام أحمد: ليس معروفًا. وقال عبد الحق: ضعيف. وقال ابن حزم: مجهول[١]. يريد: مجهول الحال. فلا يدفعه تعقب ابن مفوّز بقوله: هو مشهور بالرواية، معروف بحمل العلم.

ولا ينفعه ذكر ابن حبان له في «الثقات»[٢]، فإن معنى الثقة عنده كما صرح به: أن يروي الرجل عن ثقة، ويروي عنه ثقة، ولا يكون حديثه منكرًا.

وهذا خلاف ما عليه الجمهور، ومع ذلك فإنه لا يراعي هذا الشرط كما ينبغي، بل قد عرفتُ بالتتبع أنه ربما ذكر الرجل، ولا يدري عمن روى، ولا من روى عنه، ولا ما روى، وربما كان ينظر في «تاريخ البخاري» ثم يلخصه في «الثقات»، ووجدتُ تراجم كثيرة في «تاريخ البخاري» لا يصرح فيها البخاري بقوله: «روى عن فلان، وروى عنه فلان». ووجدتُ ابن حبان يذكرهم في الثقات قائلًا: «يروي المراسيل، روى عنه أهل بلده»، أو نحو ذلك.

فهذا ظاهر جدًّا أنه إنما وجد التراجم في تاريخ البخاري، فذكرهم في الثقات، مع الجهل بهم البتةَ.

وكذلك قد يصرح البخاري بمن روى عنه الرجل، ولا يذكر من روى عنه، أو عكس ذلك، فيذكره ابن حبان، فيصرح بما صرح به البخاري، ويُمَجْمِجُ[٣] عما تركه البخاري، وقد نبهتُ في حواشي «تاريخ البخاري»

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٣/ ٩٨).

(٢) (٦/ ٢٥٢) وفيه: «خالد بن الصلت»، وهو خطأ.

(٣) أي لا يُبيِّن.

على كثير من هذا.

وأوضح من ذلك أن حديث خالد هذا منكر كما يأتي، فلم يتحقق فيه شرطُ أن لا يكون حديثه منكرًا.

ورأيت لبعض أجلّة العصر كلامًا في تصحيح هذا الحديث، وجزم بأنه صحيح على شرط مسلم.

وأقول: في هذا نظر من وجوه:

أظهرها: أن خالد بن أبي الصلت مجهول الحال كما علمت، وليس من مذهب مسلم الاحتجاج بأمثاله.

الثاني: أن المعاصرة لم تتحقق، فإنه لا يثبت أن عراكًا أدرك سِنَّ السماع والضبط في حديث عائشة.

نعم احتج ابن دقيق العيد على ذلك بأنه عراكًا سمع من أبي هريرة وروى عنه، ووفاة أبي هريرة وعائشة في عام واحد.

ولكن في هذا نظر؛ لأنه لم يثبت ثبوتًا يقوم به الحجة أن أبا هريرة وعائشة توفيا في عام واحد، وإنما قال ذلك هشام بن عروة: إن عائشة توفيت سنة ٥٧، وتوفي أبو هريرة بعدها في السنة.

وهشام لم يدرك ذلك، وقد قال بعضهم: إن أبا هريرة تأخر إلى سنة ٥٨، وقال بعضهم: تأخر إلى سنة ٥٩.



حكم القبلة وقضاء الحاجة

في الصحيحين(١) وغيرهما من حديث أبي أيوب قال رسول الله ﷺ: «**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**».

ولم يذكر البخاري قوله: «**ببول ولا غائط**»، ولكنه أشار إلى صحتها بقوله في الترجمة: «باب لا تُستقبل القبلة ببول ولا غائط»، وفي موضع آخر(٢): «باب قبلة أهل المدينة... لقول النبي ﷺ: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول، ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا**».

وفي «صحيح مسلم»(٣) وغيره عن سلمان: «نهانا ــ يعني النبي ﷺ ــ أن نستقبل القبلة بغائط أو بول...» الحديث.

وفي ترجمة البخاري إشارة إليه.

[ص٢] **فيه مباحث:**

الأول: احتجّ بعضهم بقوله: «إذا أتى أحدكم الغائط» على اختصاص الحكم بما عدا الأبنية، ويأتي الكلام في ذلك في البحث عن الرخصة إن شاء الله تعالى.

---

(١) البخاري (١٤٤) ومسلم (٢٦٤).
(٢) صحيح البخاري مع الفتح (١/ ٤٩٨).
(٣) رقم (٢٦٢).

الثاني: قال الحافظ في «الفتح»[(١)]: «والظاهر من قوله: «ببولٍ» اختصاص النهي بخروج الخارج من العورة، ويكون مثار إكرام القبلة عن المقابلة بالنجاسة... وقيل: مثار النهي: كشف العورة».

أقول: الذي تدل عليه الأحاديث هو الأول، أعني النهي عن أن يبول الإنسان مستقبلًا القبلة، أو يتغوط مستدبرًا لها.

فقوله: «عن المقابلة بالنجاسة» إن أراد به عن هذه النجاسة الخاصة حال إخراجها من البدن فذاك، وإن أراد به التعميم فيشمل أن القصد مستقبلًا القبلة بالفروج، دون أن يكون في إناءٍ بولٌ فيُراقَ إلى جهة القبلة، فليس هذا في النصوص، ولا في معنى ما فيها، كما يأتي في بيان العلة، إن شاء الله تعالى.

وأما الثاني: وهو كشف العورة، فخلاف المتبادر من النصوص، وخلاف قوله: «إذا أتى أحدكم الغائط»، وقوله: «ببول أو غائط»، وإهمالٌ لما ذكرته النصوص، ونَصْبٌ لما لم تذكره، وإطلاقٌ لما قيدتْ به الاستقبال؛ من كونه عند قضاء الحاجة ببول أو غائط، وتقييدٌ لما أطلقته من ذلك، إذ لم تقيد بالكشف، فالصواب الأول.

المبحث الثالث: العلة، اشتهر بينهم أنها الإكرام عن أن تُستقبَل بالبول والغائط، وأوضحه بعض المحققين بقوله: «لمنافاة الإخراج المذكور لما شُرِع استقبالها لأجلِه، وهو الصلاة».

وأقول: الحكم المنصوص: نهي، فيقتضي أن العلة مفسدة فيما نهي عنه،

---

(١) (١/ ٢٤٦).

فإذا اعتددنا بما تقدم، قلنا: إن استقبالها بما ذكر إهانةٌ لها، ولذا نراه بيِّنًا عند التحقيق باعتبار القصد والنية، ألا ترى أن أهل الشام لما كانوا يذكرون عليًّا عليه السلام بلفظ «أبو تراب» قاصدين الغضَّ منه، كان ذلك شتمًا، وإن لم تكن تلك الكنية في نفسها دالَّةً على نقصٍ ولا مُشعِرةً به، بل تُشعِر بالمدح بالنظر إلى سببها. وكذلك لما كتب زياد إلى الحسن عليه السلام: «إلى الحسن بن فاطمة» قاصدًا الغضَّ منه، عدَّ الحسن ذلك غضًّا [منه].

ويَهجِسُ[1] في نفسي أن النبي ﷺ لما كان يستقبل أولًا بيت المقدس، ثم حُوِّل إلى الكعبة، وغاظ اليهودَ تركُه قبلتَهم إلى غيرها غيظًا شديدًا كما هو معروف، كان ذلك مظنةَ أن يَحمِلَ بعضَهم الغيظُ على أن يتحرى استقبال الكعبة بالبول والغائط، قائلًا: إنها لا تصلح لأن تُستقبلَ بل لأن تُستقبلَ بهذا، ويكون فعله هذا تغاليًا في الكفر، وتكذيبًا بآيات الله، وإهانةً للقبلة.

[ص٣] فقه هذا الحديث

الذي يتحقق من الواقعة هو استقبال الشام بالبول.

أما الشام: فإن الرواية اختلفت؛ فجاء «مستقبلَ الشام»، وجاء «مستقبلًا بيتَ المقدس».

وبيت المقدس من الشام، لكن الذي يترجح «مستقبلًا بيتَ المقدس»، فإنها الثابتة عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو أكبر من عبيد الله وأجلُّ، وموصوف بالفقه، وبأنه كان يؤدي الحديث على وجهه.

---

(١) أي: يخطر في البال.

وأما البول: فلأن الجالس لحاجته إن كان للبول فقط فواضح، وإن كان للغائط فمن لازمِهِ عادةً البولُ وإن قلَّ، وليس في كلام ابن عمر ذكرٌ للغائط، والظاهر أنه لم يُثبِته؛ لأنه إنما حانتْ منه التفاتةٌ، والظاهر أنه يَصرِف نظره قبل أن يستثبت، وأقوى من هذا أن الله تبارك وتعالى لم يكن ليكشف لأحدٍ تلك الحالَ من رسوله ﷺ.

إذا تقرر هذا فقد يقال: لا حجة للمرخصين في هذه الواقعة البتة.

أما أولًا: فلأن من كان بالمدينة إذا استقبل بيت المقدس تمامًا لم يكن مستدبرًا الكعبةَ تمامًا، بل يكون منحرفًا عنها إلى جهة الشرق، فلو كان ثَمَّ تغوّط لما كان إلى القبلة.

وأما ثانيًا: فلأنه ليس في الواقعة ذِكرٌ للغائط.

فإن قيل: فما وجه احتجاج ابن عمر بالقضية على ما أنكره من قول الناس: «لا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس»؟

قلت: أما احتجاجه بالنسبة إلى بيت المقدس فواضح، وأما بالنسبة إلى القبلة فلعله لم يُرِد إنكارَ قولِ الناس فيها، وإنما أنكر التسويةَ بينها وبين بيت المقدس، فكأنه قال: يقولون: لا تَستقبلِ القبلةَ ولا بيتَ المقدس، فيسوُّون بينهما، وإنما الثابت أن لا تُستقبلَ القبلةُ، فأما بيت المقدس فالواقعة تردُّه.

وقد يؤيد هذا أنه لم يتعرض في قوله: «إن أُناسًا يقولون....» لاستدبار القبلة.

فإن قيل: فلماذا ذكر في وصف الواقعة قوله: «مستدبر القبلة»؟

قلت: ليس هذا في رواية يحيى، وإنما هو في رواية عبيد الله، واختُلِف

فيه تقديمًا وتأخيرًا وغير ذلك كما مر، ويحيى أكبر وأجلُّ وفقيه، وممن يؤدي الحديث على وجهه، وعبيد الله إمام في الرواية، ولكن من المحتمل أن يكون تصرَّفَ في اللفظ بحسب ما فهمه من المعنى، كأنه سمع القصة باللفظ الذي رواه يحيى، فوقع في نفسه أن مقصود ابن عمر إنكار النهي عن استقبال القبلة واستدبارها بالحاجة، فلما أدّى الحديث تصرَّفَ في لفظه بحسب ذلك، فأسقط أول الكلام «إن أُناسًا يقولون...» كما مر، وقال: «مستقبل الشام» بدل «مستقبلًا بيت المقدس» كأنه علم ما قدمتُه من أن [مَن] بالمدينة إذا استَقبَل بيتَ المقدس تمامًا لم يكن مستدبر الكعبة تمامًا؛ فوقع له أن مراد ابن عمر ببيت المقدس مطلقُ الشام، ومَن بالمدينة إذا استدبر الكعبة تمامًا يكون مستقبلًا مشارقَ الشام. وزاد قوله: «مستدبر القبلة، أو الكعبة، أو البيت» لأنه فهم أن ذلك هو المقصود من القصة.

ومما يُقوِّي هذا اضطرابُه في هذه اللفظة، فتارةً يؤخِّرها على الأصل من كونها زيادة، وتارةً يقدِّمها نظرًا إلى أنها هي المقصودة بحسب ما فهمه، وتارةً يقول: «القبلة» على الأصل، وتارةً يقول: «الكعبة أو البيت»، حرصًا على أداء ما فهمه من المعنى؛ لأن استقبال الشام يصدق باستقبال بيت المقدس، فلا يلزم منه استدبار الكعبة كما مر، وإن لزم استدبار القبلة، على رأي من يقول: إنها الجهة، أي: سمت البيت وما عن يمينه ويساره إلى حد ربع السماء.

[ص٤] قوله: «إذا أتى أحدكم الغائط»، احتج به بعضهم على أن النهي لا يتناول البيوت؛ لأن الغائط هو المكان المنخفض من الأرض في الفضاء، ونسب ذلك إلى البخاري؛ إذ ترجم لحديث أبي أيوب بقوله: «باب لا

تُستقبل القبلةُ ببولٍ ولا غائطٍ إلا عند البناء: جدارٍ أو نحوه».

وبسط الحافظ في «الفتح»[١] الكلام على ذلك بما لا أرى تحته طائلًا، فإن المتبادر من الحديث أن قوله: «إذا أتى أحدكم الغائط» إنما هو كناية عن إرادة قضاء الحاجة، كما أن قوله تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾ كناية عن الحدث.

فحاصل معنى الجملة: إذا أراد أحد منكم أن يقضي حاجته، والمعتبر في الكنايات هو المعنى، ولا يفهم منها موافقة الحقيقة ولا مخالفتها، كما في قولنا: «يد السلطان طويلة» فإنما فيها أنه يقدر على تنفيذ إرادته فيمن يبعد عنه، ولا يفهم من ذلك طول الجارحة البتة.

فإن قيل: فعلى هذا لا يظهر لهذه الجملة فائدة، إذ لو تُرِكتْ واقتُصِر على قوله: «لا يستقبل أحد منكم القبلة...» لكان المقصود واضحًا.

قلت: من فائدتها التنبيه على أنه ينبغي النظر قبل الجلوس حتى لا يغفل قاضي الحاجة عن التحري، أو يحتاج إلى الاستدارة بعد جلوسه، وقد لا يمكنه ذلك.

نعم، في شرح الموطأ للباجي[٢] ما يتحصل منه دعوى أن هذه العبارة إنما تكون كنايةً عن الخِراءة.

أولًا: لأن الشارع لا يستنكر التصريح بالبول، بل جاء: «**لا يقلْ أحدكم:**

---

(١) (١/ ٢٤٥).

(٢) «المنتقى» (٢/ ٣٩٠) ط. دار الكتب العلمية.

هَرَقْتُ الماء، وليقلْ: بُلْتُ»(١).

ثانيًا: لأن الملازمة الغالبة التي بُنِي عليها مدارُ الكناية إنما هي بين إتيان المكان المنخفض في الفضاء وبين الخِراءة؛ لأن العرب لها كانوا يأتون الغِيطانَ، فأما البول وحده فلم يكونوا يأتونها له.

وهذا أيضًا ليس بشيء.

أما الوجه الأول: فلأنه أريد هنا ما يشمل البول والخِراءة، فجيء بهذه الكناية لتعمَّهما، ولو لُوحِظ عدم الكناية عن البول لاحْتِيجَ أن يقال مثلًا: «إذا أراد أحدكم أن يبول أو أتى الغائط». وهو تطويل لا حاجة إليه، وما ورد من كراهية أن يقال: «هَرَقْتُ الماء» إنما هو ـ والله أعلم ـ لأن هذه الكناية غير واضحة، فارتكابها أقبح من التصريح.

أما الوجه الثاني: فقد دفعه في الحديث قوله: «فلا تستقبلوا القبلةَ ببولٍ ولا غائطٍ»، ومن الواضح أنه لا معنى للمنع من استقبالها بالبول حال التغوط، وإباحته عند عدم التغوط.

وقد ظهر من الحديث أن المدار على استقبالها بالنجس حال خروجه، ولا يختص ذلك باجتماعٍ ولا افتراقٍ، ولا بمكان دون مكان، والذين فرَّقوا بين الأبنية وغيرها، عللوا ذلك بأمور:

الأول: تضايق المنازل، وتعسر التحرف فيها. قال الشافعي في «كتاب

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٢/ ٦٢) وفي «مسند الشاميين» (٣٣٩٤) عن واثلة بن الأسقع بنحوه، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢١٠): فيه عنبسة بن عبد الرحمن بن عنبسة، وقد أجمعوا على ضعفه.

اختلاف الحديث» هامش «الأم» (٧/ ٢٧٠)[١]: «وكانت المذاهب بين المنازل متضايقةً، لا يمكن من التحرُّفِ فيها ما يمكن في الصحراء».

وهذا حق، ولا يقتضي الإباحة في البيوت مطلقًا، ولا في المراحيض مطلقًا، بل المدار على التعسُّر، فمن لم يتيسَّر له لقضاء حاجته إلا موضعٌ يتعسَّر فيه عدمُ الاستقبال أو الاستدبار جاز له ذلك.

ومع هذا فإنما يحتاج إلى هذا إذا قلنا: إن الاستقبال يحصل باستقبال الجهة كالجنوب لأهل المدينة، وكذلك الاستدبار على ما يظهر من قوله: «ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا».

وليس هذا بلازم؛ لاحتمال المدار على تحرِّي استقبال يمين الكعبة واستدبارها، كما هو مذهب الشافعي.

ومعنى قوله: «شرِّقوا أو غرِّبوا» شرِّقوا عن القبلة أو غرِّبوا عنها، فيصدق ذلك بالتحرُّف عن يمين البيت.

فأهل المدينة ـ وهم المخاطبون بهذا ـ البيتُ جنوبهَم بانحرافٍ يسيرٍ جدًّا في الجنوب، فإذا اتجه أحدهم نحو البيت فقد استقبل القبلة، وإذا تحرَّف إلى الشرق أو الغرب لم يصدُقْ عليه أنه استقبلها أو استدبرها، وصدق عليه أنه شرَّق عنها أو غرَّب.

والسر في ذلك أنه إذا اعتُبِرت السماءُ أرباعًا: شرق وغرب وشمال وجنوب، فإن أحدنا إذا كان مستقبلًا بعض أجزاء الجنوب ثم تحرَّف يمنةً يقال: شرَّق، لا يقال: إلى جهة المشرق، وإن كان لا يزال مستقبلًا بعض

(١) (١٠/ ٢٢٠) طبعة دار الوفاء.

أجزاء الجنوب. وقِسْ على ذلك.

وعلى هذا فلا حاجة لتخصيص النهي بالفضاء البتةَ؛ لأن المراحيض وإن كان قد يتعسَّر فيها جعلُ القبلة يمينًا أو يسارًا على التحقيق، فلا يتعسَّر فيها التحرُّف، وبه يحصل المقصود من عدم استقبال القبلة أو استدبارها.

[ص٥] ٦- أخرج الإمام أحمد وابن ماجه(١) وغيرهما من حديث عائشة قالت: ذُكِر لرسول الله ﷺ أن ناسًا يكرهون أن يستقبلوا القبلةَ بفروجهم، فقال: «**أوَقد فعلوها، حوِّلوا مقعدي قِبَلَ القبلة**».

هذا الحديث ينفرد به خالد الحذاء، واختلف عنه فيه على أوجه:

الأول: عنه عن عراك عن عائشة. ذكره الدارقطني(٢) من طريق يحيى بن مطر عن خالد، وذكر أنه تابعه أبو عوانة والقاسم بن مُطيَّب.

الوجه الثاني: عنه عن رجل عن عراك عن عمرة عن عائشة. قال البخاري في التاريخ (٢/ ١/)(٣).

الوجه الثالث: عنه عن رجل عن عراك عن عائشة. قال أحمد في المسند (٦/ ١٨٣): ثنا عبد الوهاب الثقفي ثنا خالد...

الوجه الرابع: عنه عن خالد بن أبي الصلت عن عراك عن عائشة. هكذا قاله حماد بن سلمة، فيما رواه عنه وكيع وبهز وأبو كامل ويزيد بن هارون، رواه عنهم أحمد في المسند (٦/ ١٣٧ و ٢١٩ و ٢٢٧و ٢٣٩).

---

(١) أحمد (٦/ ٢٢٧) وابن ماجه (٣٢٤). وسبق تخريجه من مصادر أخرى.

(٢) في «السنن» (١/ ٥٩).

(٣) «التاريخ الكبير» (٣/ ١٥٦). وسبق نقل العبارة فيما مضى.

وكذلك يحيى بن إسحاق عند الدارقطني[١] وغيرهم.

وأخرجه ابن ماجه[٢] من طريق وكيع عن حماد فذكره، وفي النسخة بعده: «قال أبو الحسن القطان: حدثنا يحيى بن عبيد ثنا عبد العزيز بن المغيرة عن خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت مثله».

الوجه الخامس: مثل الذي قبله، إلا أن فيه عن عراك: «حدثتني عائشة».

هكذا رواه على بن عاصم عن خالد الحذاء، أخرجه عن علي أحمد في «المسند» (٦/ ١٨٤) وغيره، وتابعه موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن خالد الحذاء. قال البخاري في التاريخ [ ][٣].

الكلام في الحديث

حكم الإمام أحمد والبخاري وأبو حاتم بأنه مرسل، وأن عراكًا لم يسمع من عائشة. وزاد البخاري وأبو حاتم فحكما بأنه مع إرساله غلط، وأن الصواب موقوف على عائشة. قال البخاري في التاريخ [ ][٤].

وساق الدارقطني[٥] الحديث من طريق من رواه عن خالد الحذاء عن عراك عن عائشة، ثم قال: وهذا القول أصح. ثم قال: «ورواه علي بن عاصم وحماد بن سلمة عن خالد بن أبي الصلت عن عراك...» ثم ذكره من طريق

---

(١) في «السنن» (١/ ٦٠).

(٢) رقم (٣٢٤).

(٣) هنا بياض في الأصل، والنص فيه (٣/ ١٥٦)، وسبق ذكره.

(٤) بياض في الأصل، وانظر «التاريخ الكبير» (٣/ ١٥٦). ونقل النص فيما مضى.

(٥) في «السنن» (١/ ٥٩).

علي بن عاصم، ثم قال: «وهذا أضبط (كذا) إسناد، وزاد فيه خالد بن أبي الصلت، وهو الصواب».

فيظهر دفعًا للتناقض عن كلامه أن مراده بقوله في الأول: وهذا القول أصح» أراد به صحته في عنعنة عراك. وأما قوله في الثاني: «وهذا أضبط إسناد... وهو الصواب »، فإنما صوَّب به زيادة خالد بن أبي الصلت في السند، ولم يتعرض للسماع، فكلامه موافق لكلام أحمد ومن معه، أو غير مخالفٍ له، فمن توهم خلاف ذلك فلم يتدبر.

وخالفهم بعض المتأخرين فقال: «إسناده حسن، ورجاله ثقات معروفون، وأخطأ من قال خلاف ذلك، وقد علل البخاري الخبر بما ليس بقادح... فإن ثبوت ما قال لا يستلزم نفي هذا، فبعد صحة الإسناد يجب القول بصحتهما».

واختار بعض أجلة العصر أن الحديث صحيح على شرط مسلم، وقال الذهبي في ترجمة خالد بن أبي الصلت من «الميزان»[(١)]: «هذا حديث منكر....».

أقول: ههنا مباحث:

الأول: في سماع عراك من عائشة. احتج بعضهم عليه برواية علي بن عاصم التي مرّت وما معها، وبأن مسلمًا أخرج في «الصحيح»[(٢)] حديث عراك عن عائشة: «جاءتني مسكينة تحمل ابنتين....». وبأنه عاصرها وكان

---

(١) (١/ ٦٣٢).

(٢) رقم (٢٦٣٠).

معها في المدينة، والحجة في المعاصرة أنه سمع من أبي هريرة، وإنما ماتت عائشة في رمضان سنة ٥٧، فصلى عليها أبو هريرة ثم مات بعدها في السنة، ورواية الرجل عمن عاصره واحتمل لقاؤهما محمول على السماع عند الجمهور، كما شرحه مسلم في مقدمة «صحيحه»[١]، وشدد النكير على من خالفه.

أقول: **أما الحجة الأولى**: ففيها أن علي بن عاصم كذَّبه جماعة، وقال يزيد بن زريع: لقيتُ علي بن عاصم بالبصرة وخالد الحذاء حي، فأفادني أشياء عن خالد، فسألته عنها فأنكرها كلها، وأفادني عن هشام بن حسان حديثًا، فأتيت هشامًا فسألته عنه فأنكره».

وفي رواية أخرى عن يزيد بن زريع: «ثنا علي ـ بن عاصم ـ عن خالد بسبعة عشر حديثًا، فسألنا خالدًا عن حديث فأنكره، ثم آخر فأنكره، ثم ثالث فأنكره، فأخبرناه فقال: كذاب فاحذروه». ذكر ذلك في «التهذيب»[٢].

وأقوى ما اعتُذِر به عن علي بن عاصم قول عبّاد بن العوّام: «كان رجلًا موسرًا، وكان الوراقون يكتبون له، فنراه أُتِي من كتبه». ذكره في «التهذيب»[٣]، ونحوه عن يعقوب بن إسحاق.

أقول: إذا قبلنا هذا فلا محِيصَ عن القول بأنه كان يعتمد على وراقين لا يُوثَق بهم، ثم لا يَفْطَن لتخليطهم، بل ولا لكذبهم، وفوق ذلك فقد ذكروا أنه

(١) (١/ ٢٩ وما بعدها).
(٢) (٧/ ٣٤٧).
(٣) (٧/ ٣٤٥).

كان يحتقر كبار العلماء ويعيبهم، وإذا نبَّهه أحد منهم على غلط لم يقبل منه، ومثل هذا لا يصلح للمتابعة فضلًا عن الحجة.

فأما رواية أحمد عنه وتقويته من شأنه، وقوله: «إنما كان كثير الغلط»، فالظاهر أن أحمد لم يبلغه كلام يزيد بن زريع، أو حملها على أن ذلك كان من علي أولًا، ثم تاب وصلح في الجملة، وعلى كل حال فالجرح المفسر الواضح يجب قبوله.

وأما متابعة حماد بن سلمة فيما رواه موسى بن إسماعيل عنه، فحماد تغير حفظه بأَخَرة، وموسى ممن سمع عنه بأخرة، وقد رواه القدماء الأثبات من أصحاب حماد عنه فقالوا: عن عائشة، أو نحو ذلك.

وهناك أمور أخرى تُبطل ما ذكر في الرواية المذكورة:

منها: أن خالدًا الحذاء تغير حفظه بأخرة، وقد ظهر أن ذلك في هذا الحديث كما مر، وقد رواه عنه وهيب أحد الأثبات المتقنين فقال: «... خالد عن رجل عن عراك عن عمرة عن عائشة» كما مر، فأدخل بين عراك وعائشة واسطة، وإذا ثبتت الواسطة بطل السماع، وتجويز الرواية من الوجهين كما تقدم في شأن مجاهد [ص٦] إنما يُصار إليه في الأسانيد القوية الثابتة، وليس ما هنا كذلك.

ومنها: حال خالد بن أبي الصلت، وسيأتي.

وأما الحجة الثانية: وهي أن مسلمًا أخرج لعراك عن عائشة في صحيحه.

فجوابه من وجوه:

الأول: أن مسلمًا رحمه الله أخرج حديث المسكينة أولًا من حديث عروة عن عائشة(١)، ثم أخرجه من حديث عراك عن عائشة، فطريق عراك متابعة، وهم يتسامحون فيها.

الثاني: أنه في فضائل الأعمال، وهم يتسامحون في روايتها.

والثالث: فإن عراكًا معروفٌ بالرواية عن عروة، وإذا انضمَّ إلى هذا أن عروة قد روى الحديث المذكور، وقع في النفس أن عراكًا إنما سمعه من عروة، وبذلك تُعلَم الواسطة، وإذا عُلِمت الواسطة صار الإرسال صوريًّا فقط. غاية الأمر أن يكون انضمَّ إلى هذه الأمور تجويز مسلم أن يكون عراك سمع من عائشة، وهذا التجويز تتفاوت درجاته، كما يأتي في الحجة الثالثة، وإن صح استناد مسلم إلى تجويز سماع عراك من عائشة، فإنما ذلك عند انضمامه إلى الأوجه المتقدمة، ومع هذا فرأيُ مسلم ـ إن صح أنه كان يجوِّز سماع عراك من عائشة ـ معارِضٌ لرأي أحمد والبخاري وأبي حاتم. والله أعلم.

وأما الحجة الثالثة: فالمذهب الذي انتصر له مسلم في أول صحيحه، حاصله أنه إذا روى ثقة غير مدلِّس عن ثقة، وكانا معًا في عصر، وكان جائزًا ممكنًا أن يكون سمع منه وشافهه، فالرواية محمولة على السماع.

وعلى هذا فالشروط ثلاثة:

الأول: الثقة مع عدم التدليس.

الثاني: ثبوت المعاصرة.

---

(١) رقم (٢٦٢٩).

الثالث: أن يكون جواز اللقاء والسماع جوازًا ظاهرًا.

وهذا مأخوذ من قول مسلم في المقدمة[١]: «وجائزٌ ممكنٌ لقاؤه والسماع منه».

فقوله: «ممكن» في معنى قوله: «جائز»، وإنما زاده تأكيدًا، ليفيد أنه لابد أن يكون الجواز ظاهرًا قريبًا.

فأما الشرط الأول، فعراك ثقة، ولم يوصف بالتدليس نصًّا، إلا أن في كلام أحمد وغيره في إنكار سماعه من عائشة الحكم عليه بأنه قال عن عائشة، ولم يسمع منها.

وأما الشرط الثاني، فإنما يتحقق بثبوت أن الراوي بلغ سنَّ السماع والضبط قبل وفاة الشيخ بمدة يتحقق فيها الشرط الثالث، وليس هنا من هذا الثبوت إلا أن عراكًا سمع من أبي هريرة وضبط عنه، وأن أبا هريرة توفي بعد عائشة في السنة أي بنحو ثلاثة أشهر على الأكثر، ومن البعيد بالنظر إلى العادة أن يقال: إنه سمع من أبي هريرة وضبط عنه في وقتٍ كان قبله بشهر أو شهرين أو ثلاثة غيرَ أهلٍ للسماع والضبط.

والجواب [عن] هذا:

أولًا: أن في هذا الاستبعاد نظرًا.

ثانيًا: أن القول بأن أبا هريرة توفي بعد عائشة في السنة لم يثبت ثبوتًا تقوم به الحجة، وإنما نُقل عن هشام بن عروة، ومولد هشام سنة ٦١.

---

(١) (١/ ٢٩).

ثالثًا: قد خالف هشامًا غيرُه في موت أبي هريرة، فقد قال ضمرة بن ربيعة وأبو معشر والهيثم بن عدي: مات سنة ٥٨. وقال الواقدي وأبو عبيد وغيرهما: مات سنة ٥٩. زاد الواقدي أنه صلى على أم سلمة في شوال سنة ٥٩، ثم توفي بعد ذلك فيها.

وغلَّطه ابن حجر[١] في وفاة أم سلمة، وغلَطُه في ذلك لا يلزم منه غلطه في موت أبي هريرة، نعم رجح ابن حجر قول هشام ومن تبعه، ولكن ترجيحه لا يوجب أن يكون قوله حجة تبنى عليه الأحكام.

ثالثًا: قد استقرأتُ حديث أبي هريرة في «مسند أحمد»، فلم أجد لعراكٍ عنه إلا أحرفًا يسيرةً بمتونٍ قصيرة، والذي رأيتُه منها حديث: «**ليس على المسلم في فرسه ولا عبده صدقة**»[٢]، وحديث: «**إن شرَّ الناس ذو الوجهين، يأتي هؤلاء بوجهٍ وهؤلاء بوجهٍ**»[٣]، وحديث: «**لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فإنه كفر**»[٤]، وحديث: «**من أدرك من الصلاة ركعةً فقد أدركها**»[٥]. فهذه الأربعة متون قصيرة كما ترى. والخامس: «خُثَيم بن عراك عن أبيه أن أبا هريرة قدم المدينةَ في رهطٍ من قومه والنبي ﷺ بخيبر...»[٦]. وظاهر هذا الإرسال.

---

(١) «تهذيب التهذيب» (١٢/ ٢٦٦).
(٢) «المسند» (٢/ ٢٤٢، ٢٥٤ ومواضع أخرى).
(٣) «المسند» (٢/ ٣٠٧، ٤٥٥).
(٤) «المسند» (٢/ ٥٢٦).
(٥) «المسند» (٢/ ٢٦٥).
(٦) «المسند» (٢/ ٣٤٥).

هذا ولا آمَنُ أن يكون زاغ نظري عن حديث أو حديثين آخرين[١]، ولا أن يكون لعراك عن أبي هريرة شيء آخر في غير «مسند أحمد»[٢]، ولكن هذا كافٍ فيما أريده، وهو أن عراكًا إنما أدرك من السماع والضبط قبل وفاة أبي هريرة بيسير، فإن أبا هريرة مع كثرة حديثه كان يبذل نفسه للحديث، ويكثر من التحديث، وكان يكون تارةً هو الإمام فيخطب الناس ويحدِّثهم، وتارةً يكون الإمام غيره فيقوم أبو هريرة عند المنبر قبل أن يخرج الإمام فيذكِّر ويحدِّث.

فلو قيل: إن عراكًا إنما سمع من أبي هريرة وضبط عنه في مجلس أو مجلسين قبيل وفاته، لما كان بعيدًا؛ إذ لو أدرك مدةً طويلة من حياة أبي هريرة لكثرت روايته عنه.

[ص٧] وأما الشرط الثالث: فلو تحقق الشرط الثاني لتحقق هذا، فإن عراكًا كان مع عائلته بالمدينة، فمدارُ الكلام عند التحقيق إنما هو على الشرط الثاني.

فإن قيل: إنما مدار اشتراط العلم باللقاء وعدمه إنما هو على أن المحدث إذا روى عن رجل ولم يصرح بالسماع، هل يكون الظاهر السماع؟ قد اتفقوا على أنه إذا تحقق اللقاء ولو مرةً كان الظاهر في كل ما يحدث به الراوي عن ذلك الشيخ السماع، وإن عُلِم أن تلك اللُّقية لا تَسَعُ تلك الأحاديث كلها، بل يشمل كلامهم ما لو قال الراوي: كنت جالسًا مع

---

(١) رحم الله المؤلف، فلم يفته شيء مما في «المسند» من هذا الطريق.

(٢) يراجع لأحاديث عراك عن أبي هريرة في غير «المسند»: «إتحاف المهرة» (١٥/ ٣٦٧ ـ ٣٦٩).

جماعة فمرّ بنا فلان فسلّم، ويعني: ولم يكلِّم أحدًا، فمثل هذا يثبت به اللقاء، حتى لو حدَّث هذا الراوي عن ذلك المارِّ بألف حديث، ولم يُصرِّح في شيء منها بالسماع؛ لكانت كلها محمولةً على السماع.

ثم اتفقوا على أن الراوي إذا عُرِف منه التدليس، كان كلُّ ما رواه ولم يصرِّح بالسماع محمولًا على الانقطاع.

فهذا يدل على أن رواية الرجل عن آخر ظاهرها السماع، وإنما لم يُحمل على ذلك روايةُ المدلس؛ لأنه قد عُرِف منه مخالفة هذا الظاهر، فصار ذلك قرينةً يسقط بها الظهور.

ثم إذا تقرر هذا، فقد يقال: ينبغي أن يُكتفَى باحتمال الإدراك؛ لأن الرجل إذا روى عمّن لم يتحقق إدراكه له ولكنه محتمل، كان الظاهر السماع؛ لأنه لم يتحقق ما ينافيه. وبعبارة أخرى: ليس هناك قرينة يُردُّ بها ذلك الظاهر.

فالجواب: أن ابن المديني والبخاري اشترطا ثبوت اللقاء، ومعنى هذا أنهما يريانِ أن رواية الرجل عن الشيخ بدون تصريحٍ بالسماع إنما يكون ظاهرها السماع إذا كان قد لقيه ولو مرةً.

نعم، زعم بعض أكابر العصر أن البخاري إنما يشترط اللقاء لصحة الحديث صحة أكيدة بحسب ما اشترطه في جامعه، وأنه لا يشترط اللقاء لأصل الصحة. وعلى هذا فلا خلاف بين قوله والقولِ الذي حكاه مسلم عن الجمهور.

وهذا لا يصح؛ فإن مسلمًا صحب البخاري وحذا حذوَه، وكان من أعرف الناس بقوله، فلو كان هذا هو قول البخاري لما خفي على مسلم، ولو

عرفه لما كان هناك ما يحمله على تشديد النكير على هذا القول، كما تراه في مقدمة «صحيحه».

وأوضح من ذلك: أننا نجد في كتب البخاري، كالتاريخ الكبير وغيره، أنه يحكم بعدم الصحة، ثم يُعلِّلها بعدم العلم باللقاء.

والمقصود أن ذهاب ابن المديني والبخاري هذا المذهب يدل أن عندهما أن رواية الراوي عن الشيخ بدون تصريح بالسماع لا يكون ظاهرها السماع إلا إذا كان قد تحقق اللقاء.

وأما مسلم ومن وافقه فإنهم وإن لم يشترطوا تحقُّقَ اللقاء فقد اشترطوا تحقُّقَ المعاصرة وإمكانَ اللقاء إمكانًا بينًا كما علمت، فكان من لازم قولهم أن رواية الرجل عن شيخٍ بدون تصريحٍ بالسماع، إنما يكون ظاهرها السماع بذينك الشرطين.

وإذ لم يكن هناك مذهبٌ ثالثٌ، فهذا إجماعٌ منهم على أنه عند عدم تحقق الشرطين المذكورينِ لا يُحَمل على السماع، ولزِمَ من ذلك إجماعهم على أنه حينئذٍ لا يكون ظاهرُ الرواية السماعَ.

وسرُّ المسألة: أن يُنظَر في الظهور المذكور من أين جاء؟ أمن وضع اللغة أم من العرف أم من العقل؟

فأقول: أما اللغة فلا شأنَ لها بهذا، فإن قول الرجل: «قال أو حدَّث أو ذكر أو نحو ذلك فلانٌ» حقيقة، سواء أكان سمعه منه أم لم يسمعه.

وأما العرف؛ فالعرف العام لا يتحقق، وما يتراءى منه مصدره العقل، كما يأتي.

وأما العرف الخاص بأن يقال: كان من عادة أهل الحديث أن لا يروي أحدهم عمّن لقيه، أو عمّن عاصره، أو عمّن لم يتضح عدم سماعه منه إلا ما سمعه منه. فهذا يحتاج إلى [نقلٍ]، فإن عَدَدْنا كلامَ مسلمٍ في المقدمة نقلًا، فقد خالفه قول ابن المديني والبخاري وهما أكبر منه وأجلُّ، وأعلمُ بمذاهب المحدثين وبعلل الحديث.

نعم، ما اتفق عليه المذهبان يمكن أن يسلَّم، لذا فيقال: الثابت أنه كان من عادة المحدثين أن لا يروي أحدهم عمّن لقيه إلا ما سمعه منه، فإن بدا له أن يخبر عنه بما لم يسمعه بيَّن ذلك، كأن يقول: بلغني عن فلان.

وشذّ أفراد فكانوا يروون عمّن لقوه ما لم يسمعوا منه، ويكتفون في البيان الذي يُخرِجهم عن الكذب بأنه قد عُرِف من شأنهم ذلك، وهؤلاء هم المدلِّسون الثقات.

لكن يبقى علينا أمران:

الأول: النظر في هذه العادة متى ابتدأت، فإننا نعلم أن كثيرًا من الصحابة كانوا يحدِّثون عن النبي ﷺ بما لم يسمعوه منه، وإنما سمعوه من غيرهم من الصحابة عنه ﷺ.

الثاني: أن هذا إنما ينفعنا بالنظر إلى من اشتهر بطلب الحديث، وكثرت مجالسته لأهله حتى يظهر أنه [ ](1)، فيخرج المقلون، ويمكن التخلص عن هذين، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

[ص٨] وأما العقل: فمدخله قوي هنا، بأن يقال: الإنسان العاقل المتثبت

(١) هنا خرم في الأصل.

لا يخبر إلا بما يَثِقُ به، لأمرين:

الأول: التدين.

الثاني: خشية الاتهام بالكذب.

فإنه إذا أخبر عن رجل خبرًا[1] يحتمل أنه سمعه منه، ثم ظهر صحةُ عدمِ ذلك الخبر، اتُّهِم المخبر بالكذب، ولا يدفع ذلك عنه أن يقول: أنا لم أسمعه منه، إنما أخبرني عنه مخبر؛ لأنه يقال: يحتمل أن يكون صادقًا في هذا، وأن يكون إنما أراد أن يدفع عن نفسه الكذب، فإذا تكرر هذا منه قويت التهمة.

فالعاقل المتثبت ينفي هذا من أول الأمر، ولمّا عُرِف هذا في الناس علموا أن العاقل المتثبت لا يخبر إلا بما يثق به، ولمّا كانت الثقة التامة إنما تحصل غالبًا بالمشاهدة صار يتراءى للناس أن العاقل المتثبت إذا أخبر عن شخص بخبر، فالظاهر أنه سمعه منه، فهذا مصدر الظهور فيما أرى.

فأما الصحابة رضي الله عنهم فكانوا بغاية التحرز فيما يخبرون به عن النبي ﷺ، فكان الرجل منهم يعلم تحرِّيَ الآخر الصدقَ وشدةَ احترازه عن الغلط، فإذا أخبره عن النبي ﷺ بشيء كان عنده في الوثوق نحوًا مما لو سمعه هو من النبي ﷺ، وكانوا مع ذلك معروفين عند إخوانهم وعند التابعين بالصدق والأمانة، فكان أحدهم إذا سمع من أخيه الحديث وثَقَ به هذه الثقةَ، فيرى أنه ليس في الإخبار به عن النبي ﷺ بدون بيان الواسطة غِشٌّ في الدين، ولا تعرُّضٌ للاتهام.

(١) في الأصل: «أخبارًا».

أما عدم الغشّ فظاهر، وأما التعرُّض للاتهام؛ فلأنه يعلم صدق أخيه وتحرُّزه، فيثِقُ بأنه لن يظهر على الخبر المذكور أنه كذب، لا عمدًا ولا خطأً، فإن فُرِض في النادر أن يظهر أنه خطأٌ أمكنه أن يعتذر بأنه إنما أخبره فلان، ويرى أنه لن يُتَّهم بالكذب، لا هو ولا أخوه، ولا أن يُتَّهم بأنه كذب بقوله: إنما أخبره فلان؛ لعلمِ الناس بصدق الصحابة وأمانتهم.

فمن تدبَّر هذا وعلم مصدر الظهور السابق، علم أن قول الصحابي: قال النبي ﷺ كيتَ وكيتَ، لا يكون ظاهرًا في أنه سمعه من النبي ﷺ. بل هو على الاحتمال في أن يكون سمعه منه ﷺ، أو من صحابي آخر عنه ﷺ.

وأما التابعون فلم تكن لهم تلك الثقةُ، ولكن بقي قريبٌ منها، فإن العصر كان الغالب فيه الديانة والأمانة، واستعظام الكذب على الله وعلى رسوله، فانقسموا إلى ثلاثة أقسام:

الأول: من جرى على نحو ما وقع من الصحابة، فربما روى عمّن لقيه ما لم يسمعه منه، فمن هؤلاء: أيوب السختياني، وزيد بن أسلم، وطاوس، وأبو قلابة الجرمي، وعمرو بن دينار، وموسى بن عقبة، وأبو مِجْلز، والحسن البصري، والحكم بن عتيبة، وسالم بن أبي الجعد، وسعيد بن أبي عروبة، ويحيى بن أبي كثير، وأبو سفيان طلحة بن نافع، وعبد الملك بن عمير، وعكرمة بن عمار، وأبو الزبير المكي، وابن شهاب، ومكحول، وعدة قد جمعهم ابن حجر في «طبقات المدلسين».

وأكثر هؤلاء إنما كانوا يفعلون ذلك عند الوثوق بصدق من بينهم وبين من سَمَّوه، فيرون أنه ليس في فعلهم غِشٌّ في الدين، وأنه إن ظهر غلطٌ واعتذروا لا يُتَّهمون؛ لعلم الناس بصدقهم وأمانتهم، وأن من تدبر هذه

الحال وعرف مصدر الظهور الذي تقدم بيانه، يرى أنه لا يظهر من روايتهم على الوجه المذكور أنهم سمعوا، بل يكون على الاحتمال، فحالهم قريب من حال الصحابة رضي الله عنهم.

وقليلٌ من هؤلاء كانوا يتساهلون فيروون على الوجه المذكور وإن لم يَثِقُوا بمن بينهم وبين من سمَّوا، والعذر في حقهم أنهم إن شاء الله كانوا أولًا يفعلون ذلك ثم يبينون في المجلس إلى إن اشتهر عنهم أنهم يفعلون ذلك، فعدوا تلك قرينة تصرف عن الظهور، وأهل الحديث يسمون ما وقع من هذا القسم تدليسًا، وهذا الاسم مناسب للمتساهلين، ولكن قد أطلق عليهم وعلى الآخرين.

القسم الثاني: قوم لم يكونوا يفعلون ذلك، ولكنهم كانوا يروون عمن عاصروه ولم يَلْقَوه، كأنهم يرون أن الظهور الذي تقدم بيانه إنما يقوى إذا عُلِم أن الراوي قد لقي من سمى. وأنت إذا تدبرت لم تستبعد هذا، فاعتبِرْه بأهل عصرك، إذا أخبرك واحد منهم عن آخر لم تعلم أنه لقيه، هل يكون الظاهر عندك أنه سمعه منه؟

فإن قلت: بلى قد يكون الظاهر في ذلك إذا كانا في بلد واحد.

قلتُ: أَنْعِمِ النظرَ وكثِّر الأمثلة، فإنك تجد أنه لا يظهر السماع حتى يكون الظاهر اللقاء، بل قد ترتاب في ظهور السماع مع ظهور اللقاء، بل ومع العلم به إذا كان معروفًا أن اللقاء وقع نادرًا، كأن يكون تاجر لا شأن له بمخالطة الملك، ولكنك تعلم أنه قد رأى الملك مرةً في مجلسٍ وسمع كلامه، فتدبر.

والسرّ في هذا أن ذلك التاجر لا يخشى الاتهام بالكذب إذا ظهر بطلان الخبر؛ لأنه يقول: إنما أخبرني [تعلمون الملك ولا]، فإن قلت [ ]

فلعل [ ] أحدهم كان [ ] مع من سمعه كذلك، وكان المعروف ذلك في عصرهم، وإن خفي بعضه [ ] على من بعدهم.

ومن هؤلاء: قيس بن أبي حازم، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، والشعبي، وابن سيرين، وعطاء، ومجاهد، [ ] من القسم الأول في جماعة كثير. راجع إن أحببتَ «المراسيل» لابن أبي حاتم.

وحالهم في اشتراط الوثوق بالواسطة بينهم وبين من سمَّوا كحال القسم الأول.

[ص٩] **القسم الثالث**: الذين لم ينقل عنهم الرواية عمن لقوه لِـما لم يسمعوا، ولا الرواية عمّن عاصروه ولم [ ]، فأخذوا أنفسهم بالأحوط لدينهم، فمن هؤلاء فيما أرى: القاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعبيدة السلماني، وعلقمة بن قيس، والأسود بن يزيد، وأبو بردة بن أبي موسى، ومطرف بن عبد الله بن الشخير، وموسى بن طلحة، وجابر بن زيد، في آخرين.

وكلام أئمة الحديث في تراجم من ذكرنا وغيرها يدل أن الإرسال الخفي كان فاشيًا في التابعين، ودونه التدليس عمّن يوثق به، ودونه التدليس مع التساهل، وتجدهم لا يحكمون بالتدليس إلا بحجة، وكثيرًا ما يكتفون في الحكم الإرسال[١] الخفي بالقرائن، بل وبعدم ثبوت السماع، فيقولون:

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «بالإرسال».

لا يثبت له سماع من فلان، ونحو ذلك، يوجد هذا في كلام أحمد وابن معين وأبي زرعة وأبي حاتم وغيرهم.

وذلك يرد على مسلم رحمه الله ما زعمه في مقدمة صحيحه من أن قول البخاري مُحدَث، ويدل دلالة واضحة أنه كان عندهم أنه لا يكون الظاهر السماع في رواية أحدهم عمّن عاصره، ولم يتبين لقاؤه له، أو تبين لقاؤه له لُقيةً لا يتضح فيها إمكان السماع، كأن يقول: رأيته يطوف بالبيت، ونحو ذلك، وإذا كان كذلك فليس في روايته عنه ما لم يسمعه منه شبهة كذب، ولا ما يخالف الأمانةَ، وذلك أن السامع المتدبر يكون الأمر عنده على الاحتمال، فعليه أن يسأل ليتضح له الحال.

وإذا كان الأمر هكذا، فالقول بالنسبة إلى التابعين هو القول الذي زعم مسلم رحمه الله أنه محدث، وقد سبق أنه قول الأئمة أحمد ويحيى وعلي والبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم وغيرهم ممن تجد كلامه في تراجم أصحاب القسم الثاني، وحجتهم واضحة، وبذلك يردُّ على مسلم قوله[(١)]: «فإن كانت العلة في تضعيفِك الخبرَ وتركِك الاحتجاجَ به إمكان الإرسال فيه لزمك أن لا تُثبِت إسنادًا معنعنًا... وذلك أن الحديث الوارد علينا بإسناد هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، فبيقينٍ نعلم أن هشامًا قد سمع من أبيه، وأن أباه قد سمع من عائشة... وقد يجوز إذا لم يقل هشام في رواية يرويها عن أبيه: سمعت أو أخبرني أن يكون بينه وبين أبيه في تلك الرواية إنسان آخر... وكما يمكن ذلك في هشام عن أبيه، فهو أيضًا ممكن عن أبيه عن عائشة».

---

(١) في مقدمة «صحيحه» (١/ ٣٠، ٣١).

وإيضاح ذلك أن مسلمًا يوافق على عدم قبول عنعنة المدلس، وفي تمثيله بهشام نظر؛ لأنه وُصِف بالتدليس وإن لم يتفق عليه، فنحصر الكلام في عروة، فنقول: إنما قبلنا عنعنة عروة؛ لأن عروة لم يوصف بالتدليس، وقد عُرِف بالثقة والأمانة وكثرة السماع من عائشة.

ثم ههنا مسلكان:

الأول: ردّ ما قدمناه في الاعتذار عن المتثبتين من القسم الأول.

فنقول: لا يلزم من ثقة أحدهم بمن بينه وبين من سمَّى أن يكون في نفسه ثقة، فلعله قد بان لغيره منه ما لم يَبِنْ له، وعلى فرض أنه ثقة فلعله تبين لغيره منه أنه غلط في تلك الرواية.

مثال ذلك: أن يكون سمعه من عمرة أنها سمعت عن عائشة، فيرويه هو عن عائشة، وتكون عمرة قد غلطت فيه لـمّا حدثته عروة، فيكون غلطها إنما يتبين برواية أخرى عنها، فلو رواه عن عمرة عن عائشة لعرفنا غلط عمرة بالمقابلة بروايتها الأخرى، ولما رواه عن عائشة لم يتبين ذلك، بل تترجح رواية عروة لظن أنه سمعه من عائشة، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا فروايته ذلك عن عائشة لا تخلو من الغش وقلة التثبت، وإذ كان الظن به أنه يتحفظ من مثل ذلك، فالظاهر من روايته عن عائشة أنه سمعه منها، وإذ كان الظاهر ذلك فروايته عنها تعرض للكذب، إن لم نقل: إنه كذب. وإنما تخلص المدلسون من الكذب بما قدمنا أن الظن بهم أنهم كانوا أولًا يدلسون ويبينون في المجلس، حتى عُرِف ذلك من شأنهم، فزال الظهور المذكور، وبزواله زال الغِشُّ، وعروة لم يفعل ذلك؛ وإلا لوصفه أهل العلم بأنه يدلس.

فأما الصحابة رضي الله عنهم فقد كان معروفًا عنهم أنهم كثيرًا ما يروون عن النبي ﷺ ما لم يسمعوه منه، وإنما سمعوه من غيرهم من الصحابة عنه.

المسلك الثاني: أن لا يتعرض لرد ما قدمناه في الاعتذار من المتثبتين من القسم الأول، ونقول:

[ص١٠] [ ] تتبعوا روايات التابعين، وبحثوا عنها، وقابلوا بعضها ببعض، فبان لهم من كان قد يقع منه التدليس من غيره، فبينوا ذلك، ولما لم يَصِفْ أحد منهم عروة بالتدليس ثبت عندنا أنه لم يكن يدلس، فأما الإرسال الخفي فقد عرف أنه كان فاشيًا في التابعين، وفُشُوُّه يجعله محتملًا من كل أحد منهم، وبذلك يزول الظهور البتة، وبزواله يزول الغش والكذب البتة. والله المستعان.



الرسالة الثانية

فائـــــدة في السِّواك

فائدة في السِّواك

قال ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ: «**لولا أن أَشُقَّ على أمّتي لأمرتُهم بتأخير العشاء وبالسِّواك عند كل صلاة**». متفق عليه(١).

وقال ﷺ: «**السِّواك مَطْهرةٌ للفم مَرْضاة للربّ**» رواه الشافعي وأحمد والدارمي والنسائي، ورواه البخاري في صحيحه بلا إسناد(٢).

وقال ﷺ: «**ما جاءني جبريلُ ـ عليه السلام ـ قطُّ إلا أمرني بالسِّواك، لقد خَشِيتُ أن أُحْفِيَ مُقدَّمَ فيَّ**». رواه أحمد(٣).

وقال ﷺ: «**تَفضُل الصلاة التي يُستاك لها على الصلاة التي لا يُستاكُ لها سبعين ضعفًا**». رواه البيهقي في «شعب الإيمان»(٤).

---

(١) أخرجه البخاري (٨٨٧) ومسلم (٢٥٢) من حديث أبي هريرة بالاقتصار على الجزء الثاني. وأخرجه بتمامه أحمد (٧٣٣٩، ٧٣٤٢) وأبو داود (٤٦) والنسائي (١/ ٢٦٦، ٢٦٧) وغيرهم من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه الشافعي في «الأم» (٢/ ٥٢) وأحمد (٢٤٢٠٣، ٢٤٣٣٢) والدارمي (٦٩٠) والنسائي (١/ ١٠) من حديث عائشة. وعلَّقه البخاري قبل الحديث (١٩٣٤).

(٣) في «المسند» (٢٢٢٦٩) من حديث أبي أُمامة. وفي إسناده عبيد الله بن زحر وعلي بن يزيد الألهاني، وهما ضعيفان. وأخرجه أيضًا ابن ماجه (٢٨٩) والطبراني في «الكبير» (٧٨٧٦).

(٤) (٦/ ٧٠) ط. الهند، من حديث عائشة. وأخرجه أيضًا أبو يعلى في «مسنده» (٨/ ١٤٢) وابن عدي في «الكامل» (٦/ ٣٩٩) وابن حبان في «المجروحين» (٢/ ٣٠٩) وفي إسناده معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف.

وقال ﷺ: «**لولا أن أَشُقَّ على أمتي لأمرتُهم بالسّواك عند كل صلاة، ولأخَّرتُ العشاءَ إلى ثلث الليل**». رواه الترمذي[(١)]، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

وعنه ﷺ أنه قال: «**إنّ أفواهكم طُرُقُ القرآن، فطيِّبوها بالسِّواك**». قال السيد المرتضى في «شرح الإحياء»[(٢)]: «قال العراقي[(٣)]: أخرجه أبو نعيم[(٤)] من حديث علي، ورواه ابن ماجه[(٥)] موقوفًا على عليٍّ، وكلاهما ضعيف. ورواه البزار[(٦)] مرفوعاً وإسناده جيّد. قلتُ: وكذا أخرجه السِّجْزي في «الإبانة» من حديث عليٍّ مرفوعاً، ورواه أبو مسلم الكَجِّي في «السنن»، وأبو نعيم من حديث الوضِيْن، وفي إسناده مَنْدَل وهو ضعيف».

وقوله: «رواه البزار...» إلخ صرَّح به في «شرح التقريب»[(٧)] بلفظ: «**إن العبد إذا تسوَّك ثم قام يُصلِّي قام الملَكُ خلفه، فيستمع لقراءته، فيدنُو منه أو كلمة نحوها، حتى يضع فاه على فِيه، فما يخرجُ مِن فيه شيءٌ إلا صار في**

---

(١) رقم (٢٣) من حديث زيد بن خالد الجهني. وأخرجه أيضًا أحمد (١٧٠٣٢) وأبو داود (٤٧) والنسائي في «الكبرى» (٣٠٤١).

(٢) «إتحاف السادة المتقين» (٢/ ٣٤٨).

(٣) في «تخريج الإحياء» (١/ ١٣٢).

(٤) في «حلية الأولياء» (٤/ ٢٩٦). وقال: «غريب من حديث سعيد، لم نكتبه إلا من حديث بحر».

(٥) رقم (٢٩١). قال البوصيري في الزوائد: إسناده ضعيف.

(٦) كما في «كشف الأستار» (١/ ٢٤٢). وسيأتي لفظه والكلام عليه.

(٧) «طرح التثريب» (٢/ ٦٦).

جَوْف الملَك، فطَهِّروا أفواهَكم للقرآن». قال: ورجاله رجال الصحيح، إلاّ أنّ فيه فُضَيل بن سليمان النميري وهو وإن أخرج له البخاري ووثّقه ابن حبّان فقد ضعَّفه الجمهور[1]، فتأمّل.

إذا تأمّلتَ ما مرَّ من الأحاديث علمتَ أنّ أمر السواك أمر مهمٌّ، وقد بيَّن الحديثُ الآخر أقوى علله، وهو أنّه مَطْهرة للفم، وهو طريق القرآن؛ لأن الإنسان لا يخلو من التلفظ بقرآنٍ أو ذكرٍ أو اسمٍ من أسماء الله أو اسمٍ من أسماءِ أنبيائه، وكما أن مسَّ المصحف مع الحدث حرام، وتلطيخه بالنجس المستقذَر حتى الرِّيق إنْ قارنَه استهزاءٌ فكفرٌ وإلاّ فحرامٌ، وكذا تلطيخ الذكر أو اسمٍ من أسماء الله أو اسمٍ من أسماء أنبيائه أو ملائكته ونحوه يَحرُم ذلك في الأماكن النجسة، وعند فعل المحرَّمات ومباشرة النجاسات، ويُكْرَه في الأماكن المستكْرَهةِ، وعند فعل المكروهات ومباشرة سائر المستقذرات، فكان القياس أنّه يحرم القراءة والذكر ونحوها عند تغيُّرِ الفم، لأنّ التلفظ بالقرآن بمنزلة كتابتها بل هو أبلغ، وأمّا مجرّد الرِّيق وما عَسُرَ إزالته من التغيُّر فيُعفَى عنه للضرورة.



(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٢٩٢).

الرسالة الثالثة

مسألــة

بطلان الصلاة بتغيير الآيات في القراءة

الحمد لله.

الحمد لله حمدًا لا انقطاعَ له أبدًا، فإن إحسانه علينا غير مقطوعٍ عنا، والصلاة والسلام على مولانا محمدٍ رسوله الأمين، وعلى آله وأصحابه والتابعين.

أما بعد، فإنه لمّا كان في يوم الجمعة لأربعٍ خلون من شوال ١٣٣٩ قرأ إمامُ الصلاةِ في الجمعة بسورتَي الأعلى والغاشية؛ فأبدل لفظ الغاشية بالخاشعة، ففتح عليه الحقيرُ فلم يتنبّه، ثم فتح عليه السيّد الضياء صالح بن محسن الصَّيلمي، وكرّر مرارًا فلم يتنبّه، بل استمرّ على القراءة، فلمّا سلّم قال الصَّيلمي: «أعيدوا الصلاةَ»، فنازعه السيّد العربي محمد بن حيدر النعمي بأنّه لا يلزم في مذهبهما إعادةٌ في مثل ذلك، ثم قال له: «الإمامُ حاكمٌ وهو شافعيٌّ».

فسُئِلَ الحقيرُ عن الصلاة في مذهبنا، فقلتُ: صحيحة. فلما كان بعد ذلك قال لي الصَّيلمي: «ما دليل الشافعية على عدم بطلان الصلاة؟».

فقلتُ له: أمّا صلاتُك أنتَ فقد بطلتْ بمذهبك؛ لأنّ فيه أنّه ليس للمأموم الفتحُ على الإمام في ما زاد على الواجب، وهو منه الفاتحة وثلاث آياتٍ في جميع الصلاة لا في كلِّ ركعةٍ، هذا [مع][1] أنّه كرَّر الردَّ بعد أن تجاوز القارىء الآية بآياتٍ.

فقال: لستُ ملتزمًا للمذهب، يعني: بل مجتهد.

---

(١) هنا كلمة غير واضحة. ولعلها ما أثبت أو نحوها.

فقلتُ ـ وعلى تسليم دعواه ـ: إذًا ليس لك أن تناظرني؛ لأنّي مقلّدٌ آخُذُ قولَ إمامي، ولا يلزمني معرفة دليله. لكني أتنازل عن هذا فأقول: لا يلزم إمامي الحجةُ؛ لأنه متمسك بالأصل، وهو عدم البطلان، فالبيّنة عليك. ولكنّي أتنازل عن هذا فأقول: لا يخلو دعوى البطلان إمّا أن تكون لتغيير نظم القرآن، وإمّا للإتيان بكَلِمٍ ليست من القرآن.

أمّا الأول فيدلّ على استصحابِ الأصل فيه حديث عليٍّ عند أبي داود والترمذيّ والنسائي والحاكم(١) قال: «صنعَ لنا عبد الرحمن بن عوفٍ طعامًا، فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذتِ الخمرُ منّا وحضرتِ الصلاةُ، فقدّموني، فقرأتُ: (قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ونحن نعبد ما تعبدون). فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣].

هكذا ذكره الجلال السيوطي في «أسباب النزول»(٢). ولفظ أبي داود بعد السند إلى علي: عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «أن رجلاً من الأنصار دعاه وعبد الرحمن بن عوفٍ، فسقاهما قبل أن تُحرَّم الخمر، فأمَّهم عليٌّ في المغرب، فقرأ: (قل يا أيها الكافرون) فخلّط فيها، فنزلت: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾.

والاستدلال بهذا مِن حيثُ إنَّه لم يرد أنّهم أُمِروا بالإعادة، والأصل عدم

---

(١) «سنن أبي داود» (٣٦٧١) والترمذي (٣٠٢٦) و«السنن الكبرى» للنسائي (١١٠٤١) و«المستدرك» (٢/ ٣٠٧).

(٢) «لباب النقول» (ص ٦٨، ٦٩).

الأمر، بل والظاهر، إذ لو كان لنُقِل. وأمّا قولهم: «الدليل إذا تطرَّقه الاحتمال سقط به الاستدلال» فليس هذا منه.

فإن قيل: هذا قبل تحريم الكلام في ا لصلاة.

قلنا: لسنا في الكلام، بل نحن في تغيير النظم، إذ قد يقال: إن تغيير النظم أشدُّ من الكلام الأجنبيّ. وسيأتي بحث الكلام إن شاء الله.

فإن قيل: قد نُسِخ جواز صلاة السكران.

قلنا: نعم، ولكن لم يُنسَخ جواز صلاة من غيَّر النظمَ غيرَ مُتعمِّدٍ، مع أنهم في تلك الصلاة كان التخليط بسببهم؛ إذ الشربُ باختيارهم؛ فصحّة صلاة من خلّط بغير سببٍ منه من باب أولى.

فإن قيل: فإنّما كان نسخ صلاة السكران بسبب التخليط.

قلنا: هذا لا يدل على بطلان الصلاة تلك ولا ما بعدها، فإنه إنما هو تحريم الصلاة مع وجود سبب التخليط، بل سبب (   )[1] مُبطل، فإذا وقع سبب آخر للتخليط ليس باختيار المخلّط فهو معذور فيه، مع أنّ التخليط الذي في الحديث فظيعٌ في نفسه، وأمّا المخلِّط فمعذورٌ.

فإن قيل: لم يعد القارىء لتصحيح القراءة؟

قلتُ: ليست القراءة واجبةً حتى تبطل الصلاة لبطلانها، إذِ الواجبُ في مذهبه الفاتحة، وفي مذهب غيره هي وثلاث آياتٍ في عموم الصلاة، وقد قرأ سورة الأعلى في الركعة الأولى، مع أنَّ التخليط هنا لم يكدْ يغيِّر المعنى، ومع ذلك فالحديث لم يرد فيه إعادته القرآن.

---

(١) كلمة غير واضحة.

وأمّا الثاني وهو: أن يكون سبب البطلان هو الإتيان بكلمةٍ ليست من القرآن، فلفظُ الخاشعة قد جاءت في القرآن، مع أنَّ إتيانه بها خطأٌ، والكلام الأجنبيُّ لا يبطل صلاة المعذور فيه، سواءً كان جاهلاً أو ناسيًا أو مخطئًا، فقد قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهي دعوة مجابةٌ لجميع الأمة، وفي الحديث: «**رُفِع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استُكْرِهوا عليه**»(١).

فإن قيل: رُفِع الإثمُ لا الحكم.

قلنا: كلاّ، ففي مسلمٍ وغيره(٢) عن معاوية بن الحكم السُّلَمي قال: «بينا أنا أصلّي مع رسول الله ﷺ إذْ عطسَ رجلٌ من القوم؛ فقلتُ: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم، فقلتُ: واثُكْلَ أُمِّياه! ما شأنكم تنظرون إليَّ؟! فجعلوا يضربون أيديَهم على أفخاذهم، فلمّا رأيتُهم يُصمِّتونني لكنّي سكتُّ، فلمّا صلّى رسول الله ﷺ فبأبي هو وأمّي ما رأيتُ معلِّمًا قبله ولا بعده أحسنَ تعليمًا منه، فوالله ما كَهَرني ولا ضربَني ولا شتمَني، ثم قال: «**إنّ هذه الصلاة لا يصلُح فيها شيءٌ من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن**»، أو كما قال رسول الله ﷺ فذكر الحديث.

---

(١) أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٩٥) وابن حبان (٧٢١٩) والدارقطني (٤/ ١٧٠ ـ ١٧١) والحاكم (٢/ ١٩٨) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٣٥٦) من حديث ابن عباس بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي...». وإسناده صحيح. وأخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) أيضًا، ولكن في إسناده انقطاع بين الأوزاعي وابن عباس.

(٢) مسلم (٥٣٧) وأبو داود (٩٣٠، ٩٣١) والنسائي (٣/ ١٤ ـ ١٨).

والدليل منه أنه تكلّم جاهلاً فلم يأمُرْهُ الرسول ﷺ بالإعادة، مع وضوح أنّ ذلك كان بعد تحريم الكلام، كما لا يخفى من إنكارِ الصحابة ثم كلامِ النبي ﷺ، وهذا حريٌّ أن يكون مجمعًا عليه؛ لأنّ الجاهل المعذور إذا أتى مبطلاً لا يلزمه الإعادةُ، ومنه أهل قُباء الذين كانوا يصلُّون مستقبلين بيتَ المقدس فأُخْبِروا بتحويل القبلة فداروا كما هم[١] فهم قد فعلوا بعضَ الصلاةِ إلى غير القبلة ولم يؤمروا بالإعادة، وأدلّة هذا كثيرةٌ، هذا في الجهل.

وأمّا السهو أو النسيانُ ففيه حديث ذي اليدين المشهور، ولفظ البخاريّ[٢] فيه: عن أبي هريرة قال: صلّى بنا النبيُّ ﷺ فساقه. ولمسلمٍ وأحمدَ وغيرهما[٣] عن أبي هريرة قال: بينما أنا أصلّي مع رسول الله ﷺ.

وذو اليدين هذا غير ذي الشمالين الشهيد ببدرٍ، فإنّ هذا عاش بعد النبي ﷺ، وحدَّث بهذا الحديث كما عند الطبراني[٤].

وإسلامُ أبي هريرة وعمران بن حصين ـ الراوي الآخر ـ متأخّر عن تحريم الكلام، وكذا إسلامُ معاوية بن حُدَيج قبل موته ﷺ بشهرين، وله حديث عند أبي داود[٥] بسندٍ صحيحٍ، فيها السهو وخطاب طلحة للنّبي ﷺ والبناء.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٠، ٣٩٩) ومسلم (٥٢٥) من حديث البراء بن عازب.
(٢) رقم (٦٠٥١).
(٣) مسلم (٥٧٣) وأحمد (٩٤٤٤) والنسائي في الكبرى (٥٦٧).
(٤) في «المعجم الكبير» (٤٢٢٤).
(٥) رقم (١٠٢٣).

فهذه الأحاديثُ متأخرة عن تحريم الكلام بالإجماع، على قول من قال: إنّ النسخ بمكة، وعلى قول من قال: إن النسخ بالمدينة أوائلَ الهجرة، على أن الصحيح أنه كان بالمدينة، لحديث زيد بن أرقم عند البخاري[١] وغيره: «إنْ كنا لنتكلم في الصلاة على عهد النبي ﷺ، يُكلِّم أحدنا صاحبَه بحاجته، حتى نزلت: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ ...﴾ الآية [البقرة: ٢٣٨]، فأُمِرْنا بالسكوت». والآية مدنية باتفاقٍ.

ولا يعارضه حديث عبد الله عند البخاري[٢] وغيره أيضًا أنَّه قال: «كنا نُسلِّم على النبي ﷺ وهو في الصلاة، فيردّ علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلّمنا عليه، فلم يردَّ علينا، وقال: «إنّ في الصلاة لشُغلاً». فإنّ عبد الله رجع من الحبشة إلى مكة أولاً، ثم رجع إلى الحبشة، ثم رجع إلى مكة في ثلاثة وثلاثين رجلاً، فمات منهم رجلان بمكة وحُبِس منهم سبعة، وتوجّه إلى المدينة أربعةٌ وعشرون رجلاً، فشهدوا بدرًا، ومنهم عبد الله كما في سيرة ابن إسحاق[٣]، وتضافرت عليه الأحاديث.

مع أن عبد الله وافق زيدًا على أنّ الناسخ: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ كما في البخاري[٤]، والآية مدنيةٌ باتفاق.

وقد حقّق الحافظ في «الفتح»[٥] هذا المبحثَ بما لا مزيدَ عليه، وأكثرَ

---

(١) رقم (١٢٠٠).

(٢) رقم (١١٩٩).

(٣) انظر «سيرة ابن هشام» (١/ ٦٨١).

(٤) رقم (١١٩٩، ١٢٠٠).

(٥) (٣/ ٧٤، ٧٥).

من الأدلة على أن تحريم الكلام إنّما كان بالمدينة، فراجعْه إن شئت، فإنّ أكثر ما ذكرناه هنا مأخوذٌ منه.

وفي هذا أوضح حجّةٍ على من قال: إنّ الكلامَ يُبطِل الصلاة ولو سهوًا.

ولا حجّة لهم في قولهم: «كيف يُعذَر الناسي وله حالةٌ تُذكِّره، وهي أقوالُ الصلاة وأفعالها». فإنَّ هذا لا يصدُقُ على من ظنَّ التمامَ مع أنّ النصّ قد ورد بضدِّ ما قالوه، فإنّ في حديث ذي اليدين أنَّ النَّبي ﷺ تكلّم، وذا اليدين تكلّم، والصحابة تكلّموا.

فإن قيل: في هذه سلّمنا، فكيف بالعقل حالَ مباشرة أفعال الصلاة وأقوالها، فإنّ العلّة موجودةٌ في ذلك ولا نصَّ؟

قلتُ: يُلْحَق ظنُّ التمام بمثله؛ لأنَّه وإن لم تكنِ العلّة المذكورة موجودةً فثَمَّ علّةٌ أخرى وهي عدم الضبط، بل هذه أشدُّ، وحيث لم يعتبر الشرعُ تلك فلا تُعتَبر هذه.

ولا دليل في الحديث لمن قال: «إنّ الكلام لمصلحة الصلاة لا يُبطلها ولو عمدًا»، ويستدلُّ له بأنّ ذا اليدين والصحابة تكلّموا بعد قول النبي ﷺ: «**كلُّ ذلك لم يكن**» أو نحو ذلك، فعلموا أن الصلاة لم تُقصَر مع أنّها لم تتمَّ.

فقد أجاب بعضُهم بأن الصحابة لم ينطقوا، وإنما أومَؤوا، كما صرّح به في «سنن أبي داود»[١]، ويحمل ما ذكره غيره من القول على المجاز. وهذا وجيهٌ في غير ذي اليدين. وأما هو فأجيبَ عنه وعن غيره بتقدير [ ][٢]:

---

(١) رقم (١٠٠٨).

(٢) هنا كلمة غير واضحة.

بأنّ إجابة النبي ﷺ بل ومخاطبته لا تُبطِل، لأنّهم قد كانوا يقولون في التشهد: «السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته» وهو حيٌّ حاضرٌ.

وأقول: ولو سُلِّم أن خطابه كغيره فلا نُسلِّم أنهم غير معذورين، فإنّهم قد يكونون يظنُّون أن السلام والتحوّل عن القبلة والكلام مُبطِل للصلاة، وأنّ النبي ﷺ سيستأنف لهم الصلاة، فهم يظنون أنّهم ليسوا حالَ الكلامِ باقين في حكم الصلاة. لكن حديث معاوية بن حُدَيج ـ المتقدم ذكره ـ فيه خطاب طلحة له ﷺ [ ](١) من هذا الاحتمال بعض الضعف؛ لأنَّ إسلام معاوية قبل موت النبي ﷺ بشهرين، والراجح تأخُّر قضيّته عن قضيّة ذي اليدين، والظاهر أنَّ طلحة كان قد علم أن السهو لا يقطع الصلاة. وإن كان هذان الوجهان ضعيفين فيبقى الجواب الأول، وهو أنّ خطابه عليه الصلاة والسلام لا يُبطِل.

وأمّا الخطأ ـ ومنه واقعتنا الحاضرة ـ فهو بالجهل أشبهُ منه بالنسيان؛ لأنّ علّة من أبطل بالنسيان أن للمصلي حالةً تُذكّره من أفعال الصلاة وأقوالها، وهذا غير موجود في الجهل.

وقد قدَّر أصحابنا الكلام الذي لا يُبطِل سهوه بستٍّ كلماتٍ أخذًا من حديث ذي اليدين، وحجّتهم أنّ ظاهر النصِّ والقياس إبطال الكلام مطلقًا كما هو مذهب الحنفية، وقد مرّ توجيهه وما فيه. فلمّا ورد النصُّ بخلاف ذلك لزِمَ قصْرُه حيث ورد. وهذا مثل قولهم في المدة التي لا يجوز للمسافر أن يقصر فيها إذا مكث بمنزلٍ ولم ينوِ إقامةَ أربعةِ أيام كواملَ، لأن ظاهر

---

(١) هنا كلمة غير واضحة.

حديث: «**يقيم المهاجر [بمكة] بعد قضاء نسكه ثلاثًا**» ـ متفق عليه ـ[(١)] على أن الثلاث لا تقطع السفر، وأفهمَ أنّ الأربعة تقطعه، ويلحق نيّةَ الإقامة الإقامةُ بالفعلِ. وحديث «الصحيحين»[(٢)] عن أنس في القصر، وفيه: قال: «أقمنا بها عشرًا» أي بمكة، قالوا: العشر بمكة وضواحيها، والتي بمكة نفسها أربعة أيام.

فلما رُدَّ بإقامته ﷺ ثمانية عشر يومًا يقصُر، حملوه على أنه لم يَنْوِ ذلك، بل كان متردّدًا متى [ ][(٣)] داع الحاجة يرحل.

وقد يقال عليه: إن المسافر لا يسلب اسم السفر حتى يرجعَ إلى أهله، أو يستوطنَ بلدًا آخر، أو يقيمَ فيه مدةً تسلُبه اسمَ السفر عُرفًا، والأدلةُ علَّقتِ القصرَ باسم السفر، فما دام اسمُ السفر موجودًا فالقصر مشروع.

وأمّا دليلا الأربعة أيام فلم يدلاّ على سلب اسم السفر [ ][(٤)]، أنّ الأول يدلُّ على أنّ الأربعة أيام ترفع حكم السفر؛ لأنّ المهاجر حُرِّم عليه طولُ المكث بمكة لحكمةٍ أخرى.

وأمّا حديث أنس فلا دليلَ فيه، لأنّه من جملة وقائع الأحوال، ثم عثرت على كلام لابن القيم، وفي هذا خلافٌ طويل بين السلف، وكذا في مسافة القصر، والظاهر أنها ما يسمّى سفرًا للآية وهي على إطلاقها. ثم السفر ليس

---

(١) البخاري (٣٩٣٣) ومسلم (١٣٥٢) ـ واللفظ له ـ من حديث العلاء بن الحضرمي.

(٢) البخاري (١٠٨١) ومسلم (٦٩٣).

(٣) هنا كلمة غير مقروءة.

(٤) هنا كلمة غير واضحة ولعلها: سُلِّم.

مجملاً حتى يُبيَّن بما يرد من الأحاديث، بل هو مطلق في كل سفر، ولا يُقيَّد بما ورد من فعله ﷺ، فإنّ الأفعال وقائعُ أحوال، ولا دليلَ على أنه لو وقعَ دونها في المسافة أو فوقَها في مُدّة اللبثِ لأتمّ، فتأمّلْ.

وهذا بعدما تصفحّتُ الأحاديث المستدلَّ بها في ذلك؛ فلم أرَ فيها ما يصحُّ الاحتجاجُ به، ولكنّي تعظَّمتُ هذه العبارة حتى عثرتُ على قول ابن القيّم في «زاد المعاد»(١): «ولم يَحُدَّ ﷺ لأمته مسافةً محدودةً للقصر والفطر، بل أطلق لهم ذلك في مطلق السفر والضرب في الأرض، كما أطلق لهم التيمّم في كلِّ سفرٍ، وأمّا ما يُروى عنه [من التحديد باليوم أو](٢) اليومين أو الثلاثة فلم يصحَّ عنه فيها شيءٌ البتة، والله أعلم».

وإن كان قوله: «كما أطلق لهم التيمُّم في كلِّ سفرٍ» لا حجَّة فيه؛ لأنَّ العلة في التيمُّم عدمُ الماء، وإنّما خرج السفر مخرجَ الغالب، وأمّا في القصر فالعلّةُ في نفس السفر.

وأمّا تحديد الكلام بالستِّ كلماتٍ فيقال: (التي دلَّ الحدُّ عليه)(٣) السهو سهوان كما تقدّم، إمّا أن يكون في أثناء الصلاة فيغفل عنها، ويتكلّم بكلامٍ غير مُبطِلٍ وإن كثُرَ ما دام معذورًا(٤)، فيه للنصِّ.

فإن قيل: سلّمنا أنه قد خرج من الصلاة مثلاً، فله الكلام (على الأخير

---

(١) (١/ ٤٦٣).

(٢) سقطت من الأصل، استدركناها من «الزاد».

(٣) هكذا وجدت، وقبلها كلام قد خُط عليه.

(٤) فوق هذه الكلمة كُتب: «وإما أن يكون بطل».

بقدر الحاجة)[١]، في الأخير للنصّ، فكيف يُلحق الأول به مع أنّ فيه تقصيرًا ليس في الثاني، وهو أنَّ له حالةً تذكّره؟

قلنا: وقد يقال: وفي الثاني تقصير أيضًا، وهو عدم الضبط مع إمكانه لولا السهو، فلمّا لم يعتبر الشارع عدم العذر فلا نعتبره. وأمّا كونه ستَّ كلماتٍ أو أقلَّ أو أكثرَ فواقعةُ حالٍ لا يُقيَّد بها الحكمُ، ولا دليلَ على أنَّه يُبطل ما فوقها، وهذا لا غبار عليه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: التقصير حاصلٌ لعدم الضبط.

قلنا: لا تقصيرَ في ذلك يوجب العقوبة؛ إذ قد وقع ذلك منه ﷺ وإن اختلف السبب.

وأمّا ما أشرنا إليه سابقًا أن مذهب الهدويّة[٢] أنّ الفتح على الإمام إنّما جاز للضرورة، وهم بَنَوا قولهم على أنّ القراءة مع قراءة الإمام مُبطِلة، ولعمري إنّه لظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، نزلت في القراءة خلف الإمام، وقيل: في الكلام والإمام يخطب، وأُطلِق القرآنُ على الخطبة مجازًا، وقيل: في الكلام في الصلاة؛ فعلى هذا تكون ناسخةً لجواز الكلام.

وفي حديث مسلمٍ[٣] وغيره: «وإذا قرأ فأنصتوا» يعني الإمامَ، وأحاديث

---

(١) هذه العبارة وجد عليها بعض الضرب.

(٢) كذا في الأصل، والصواب: «الهادوية» نسبة إلى الهادي.

(٣) رقم (٤٠٤) من حديث أبي موسى الأشعري. وأخرجه أيضًا أحمد (١٩٧٢٣) وأبو داود (٩٧٣) والنسائي (٢/ ٢٤٢) وابن ماجه (٨٤٧). قال أبو داود: قوله «فأنصتوا» =

كثيرة يُخصِّصها حديث أبي داود والترمذي والنسائي[١] عن عبادة بن الصامت قال: كنّا خلفَ النبي ﷺ في صلاة الفجر، فقرأ فثقُلَتْ عليه القراءة، فلما فرغ قال: «**لعلكم تقرأون خلف إمامكم؟**» قلنا: نعم يا رسول الله. قال: «**لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا صلاةَ لمن لم يقرأ بها**».

وفي روايةٍ لأبي داود[٢]: «**وأنا أقول مالي ينازعني القرآن، فلا تقرأوا بشيء من القرآن إذا جهرتُ إلا بأمّ القرآن**».

مع عموم الأدلة المُلزِمة بقراءة الفاتحة.

وفي «أسباب النزول»[٣]: «وأخرج ابن أبي حاتم[٤] عن الزهري قال: نزلت هذه الآية يعني قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ ...﴾ الخ في فتًى من الأنصار كان رسول الله ﷺ كلّما قرأ شيئًا قرأه».

= ليس بمحفوظ، لم يجئ به إلا سليمان التيمي في هذا الحديث. وأعلَّه كذلك الدارقطني في «العلل» (٧/ ٢٥٤) وأبو علي النيسابوري كما في «السنن الكبرى» للبيهقي (٢/ ١٥٦). وقد رُوي أيضًا من حديث أبي هريرة، أخرجه أبو داود (٦٠٤) والنسائي (٢/ ١٤١، ١٤٢) وابن ماجه (٨٤٦)، قال أبو داود: «وهذه الزيادة «وإذا قرأ فأنصتوا» ليست بمحفوظة، الوهم من أبي خالد». وتكلم فيه أيضًا ابن معين وأبو حاتم الرازي والدارقطني والبيهقي، انظر «سنن» الدارقطني (١/ ٣٢٩) والبيهقي (٢/ ١٥٦) ولكن صححه مسلم في صحيحه (١/ ٣٠٤) دون أن يخرّجه.

(١) أبو داود (٨٢٣) والترمذي (٣١١) والنسائي (٢/ ١٤١). وقال الترمذي: حديث حسن.

(٢) رقم (٨٢٤).

(٣) «لباب النقول» (ص١٠٥، ١٠٦). وانظر «الدر المنثور» (٦/ ٧٢١).

(٤) وأخرجه أيضًا الطبري في «تفسيره» (١٠/ ٦٥٩).

وقال سعيد بن منصور في «سننه»[(١)]: حدثنا أبو معشر عن محمد بن كعب قال: «كانوا يتلقَّفون من رسول الله ﷺ، إذا قرأ قرأوا معه، حتى نزلت هذه الآية التي في الأعراف: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾.

فهذا دليلٌ على أنّهم كانوا يقرأون غير الفاتحة.

وفي حديث أبي داود[(٢)]: «فجاء رجلٌ فقرأ خلفه بسبح اسم ربّك الأعلى».

وفي حديث أبي هريرة عند مالكٍ وأحمد وأبي داود والترمذي والنسائي، ولابن ماجه نحوه[(٣)]: «أنّ رسول الله ﷺ انصرف من صلاةٍ جهرَ فيها بالقرآن، قال: «**هل قرأ معي أحدٌ منكم؟**» فقال رجلٌ: نعم يا رسول الله، قال: «**إني أقول مالي أُنازَع**». قال: فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ».

قال بعضهم: لعلّ هذا هو الناسخ لما تقدّم، يعني حديثَ عبادة ونحوه؛ لأنّ أبا هريرة متأخر الإسلام.

قلتُ: هذا باطلٌ من وجوه:

أولاً: دعوى النسخ مع إمكان الجمع، بل الجمع هو الظاهر، فالقصة واحدةٌ، وإنّما زاد عبادة: «إلا بأمّ القرآن»، وهي زيادة ثقةٍ مخصِّصةٌ لعموم

---

(١) رقم (٩٧٨ ـ تفسير).

(٢) رقم (٨٢٨) من حديث عمران بن حصين.

(٣) «الموطأ» (١/ ٨٦) و«مسند» أحمد (٧٢٧٠) و«سنن» أبي داود (٨٢٦) والترمذي (٣١٢) والنسائي (٢/ ١٤١) وابن ماجه (٨٤٨).

الحديث، أو مقيِّدةٌ لإطلاقه، مع أن حديث عبادة أصله في الصحيحين[(١)] بلفظ: إن رسول الله ﷺ قال: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**».

وأمّا اختلاف العبارتين فهذا من الرواية بالمعنى، وهو واضحٌ، وممّا يدلُّك على ذلك حديث أبي هريرة عند مسلم[(٢)] وغيره قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صلَّى صلاةً لم يقرأ فيها بأمّ القرآن فهي خِداجٌ، ثلاثًا، غير تمام**». فقيل لأبي هريرة: إنّا نكون وراء الإمام؟ قال: اقرأْها في نفسك، فإنّي سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**قال الله تعالى: قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل...**» الحديث.

واستدلالُ أبي هريرة به من حيث إنّه قال: «قسمتُ الصلاة»، ثم فسَّرها بالفاتحة، فدلّ على أنّ الفاتحة هي الجزء الأهمُّ في الصلاة، كما في قوله: «**الحجُّ عرفة**»[(٣)]، فكيف يخفى عليه أن الحديث الذي رواه ناسخٌ لغيره؟ مع أنّ الحديث الذي رواه وذكرناه آنفًا هو عين حديث عبادة، إلا أنّه في حديث عبادة تلك الزيادة.

وقوله: «**لا صلاة...**» إلخ، النفي واقع على الذات، لأن ألفاظ الشارع محمولة على عُرفه، ولا يسمّى عنده صلاة إلا الصحيح المجزئ، فغير الصحيح المجزئ لا يسمّى عنده صلاة، فنفيه حقيقةٌ، ولو سُلِّم امتناع انتفاء

(١) البخاري (٧٥٧) ومسلم (٣٩٤).

(٢) رقم (٣٩٥). وأخرجه أيضًا أبو داود (٨٢١) والترمذي (٢٩٥٣) والنسائي (٢/ ١٣٥).

(٣) أخرجه أبو داود (١٩٤٩) والترمذي (٨٨٩) والنسائي (٥/ ٢٦٤) وابن ماجه (٣٠١٥) من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي. وإسناده صحيح.

الذات فأقرب المجازات الصحة والإجزاء، وهذا واضح لا غبار عليه، مع ورود أحاديث كثيرة تنصُّ على وجوبها وبطلان الصلاة عند عدمها.

وبهذا ـ ولله الحمد ـ تقرّر أن الفاتحة لا بدّ منها للإمام والمأموم في كل ركعة، لحديث المسيء صلاته(١)، وفيه: «**ثم اقرأْ بما تيسَّر معك من القرآن**»، فعلَّمه إلى تمام ركعة، وقال في آخره: «**ثم افعلْ ذلك في صلاتك كلها**». وفي رواية لأحمد وابن حبان(٢): «**ثم افعلْ ذلك في كل ركعة**».

وقد تحقَّق من حديث عبادة أن الفاتحة لا تصحُّ الصلاة إلا بها، فتكون هي الذي تيسَّر، وإذا لم يُسلَّم هذا فلا أقلّ من ثبوت وجوب ما تيسَّر في كلّ ركعة، ثم عيَّن حديثُ عبادة وحديثُ أبي هريرة الفاتحةَ، فتكون هي بمكان ما تيسَّر، وذلك في كلّ ركعةٍ، كذا قالوه.

وبعدُ، فقد تقرّر أن الرجل المسيء صلاته هو خلّاد بن رافع الأنصاري، كما ذكره ابن حجر وبيَّن مستنده في ذلك في «الفتح»(٣)، وخلّاد استشهد ببدرٍ، فدلّ على أنه كان أولَ الأمر يكفي في القراءة ما تيسر من القرآن: الفاتحةُ أو غيرها، ثم أوجبت الفاتحة، وعلى هذا يدلُّ حديث أبي داود(٤) عن أبي سعيد قال: «أُمِرْنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسَّر»، وعن أبي هريرة(٥) قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**أُخرجْ فنادِ في المدينة أنّه لا صلاة**

---

(١) أخرجه البخاري (٧٥٧) ومسلم (٣٩٧) من حديث أبي هريرة.
(٢) «مسند أحمد» (١٨٩٩٥) و«صحيح ابن حبان» (١٧٨٧) من حديث رفاعة الزرقي.
(٣) (٢/ ٢٧٧).
(٤) رقم (٨١٨).
(٥) عند أبي داود (٨١٩).

إلا بقرآنٍ، ولو بفاتحة الكتاب فما زاد». وفي روايةٍ[١]: «أن أناديَ أنه لا صلاة إلا بقرآنٍ: فاتحة الكتاب فما زاد».

فهذا يشير إلى النسخ؛ لأنّ النداء لا يكون إلا في أمرٍ تجدّد، لأنَّ إسلام أبي هريرة متأخّر جدًّا، ويستحيل أن يكون مَضَت تلك المدّة الطويلة، والنبي ﷺ لم يُعلِمِ الناسَ بوجوب قراءة الفاتحة حتى يحتاج في إعلامهم حينئذٍ إلى نداءٍ إلا وهي لم تكن واجبةً، وهذا ـ إن شاء الله ـ مُتَّجهٌ.

وقد يقال: هذه الأحاديث دلّت على وجوب قدر زائدٍ على الفاتحة.

فنقول: قال الحافظ في «الفتح»[٢]: «وتُعقِّب بأنّه ـ أي قوله: «فصاعدًا» ـ ورد لدفع توهّم قصر الحكم على الفاتحة، قال البخاريّ في «جزء القراءة»[٣]: وهو نظير قوله: «**تُقطَع اليدُ في رُبع دينارٍ فصاعدًا**»[٤]، وفي حديثٍ لأبي هريرة موقوفًا[٥]: «**وإن لم تزِدْ على أمّ القرآن أجزأتَ**»، ولابن خزيمة[٦] من حديث ابن عبّاس أنّ النّبي ﷺ قام فصلّى ركعتين لم يقرأ فيهما إلا بأمّ الكتاب.

واعلم أنّ الأدلة تُعطِي أنّ القراءة إذا جهر الإمام حرامٌ إلا بالفاتحة،

---

(١) عند أبي داود أيضًا (٨٢٠).

(٢) (٢/ ٢٤٣).

(٣) (ص٤٨) بتخريجه «تحفة الأنام».

(٤) أخرجه البخاري (٦٧٨٩) ومسلم (١٦٨٤) من حديث عائشة.

(٥) أخرجه البخاري (٧٧٢).

(٦) في «صحيحه» (٥١٣).

وكذا الدعاء، فإنّ ظاهر الآية الوجوب، وقد قال: «فأنصِتوا»، وظاهر النهيّ التحريم، وقد قال: «لا تفعلوا» و «فلا تقرأوا» وغير ذلك، لكنّه يجوز قول: «سبحان ربي الأعلى» عند قراءة الإمام: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ لوروده(١).

فأمّا قول: «وأنا على ذلك من الشاهدين» بعدَ ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [التين: ٨]، وقول: «بلى» بعدَ ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]، و«آمنا بالله» بعد ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠] فذلك بعد تمام القراءة، فهو بمنزلة التأمين.

نعم، أمّا الدعاء عند آيات الثواب والاستعاذة عند ذكر العذاب، فإن دعا الإمام فللمأموم الدعاء؛ لأنّ الإمام حينئذٍ ليس في قراءة.

وأمّا من قال: «إن الآية نزلت في الكلام في الخطبة» ـ وهو الذي يميل إليه المفسِّرون ـ فهو موافقٌ لحديث: «**من قال لصاحبه يوم الجمعة والإمام يخطب «صَهْ» فقد لغا، ومن لغا فلا جمعة له**»(٢). وعليه فالظاهر وجوب الإنصات إلا إذا كان الكلام لمصلحة الخطبة، كما في حديث الذي سأل النبي ﷺ وهو يخطب بقوله: «متى الساعة؟» فقال: «**ما أعددتَ لها؟**»(٣). فافهم.
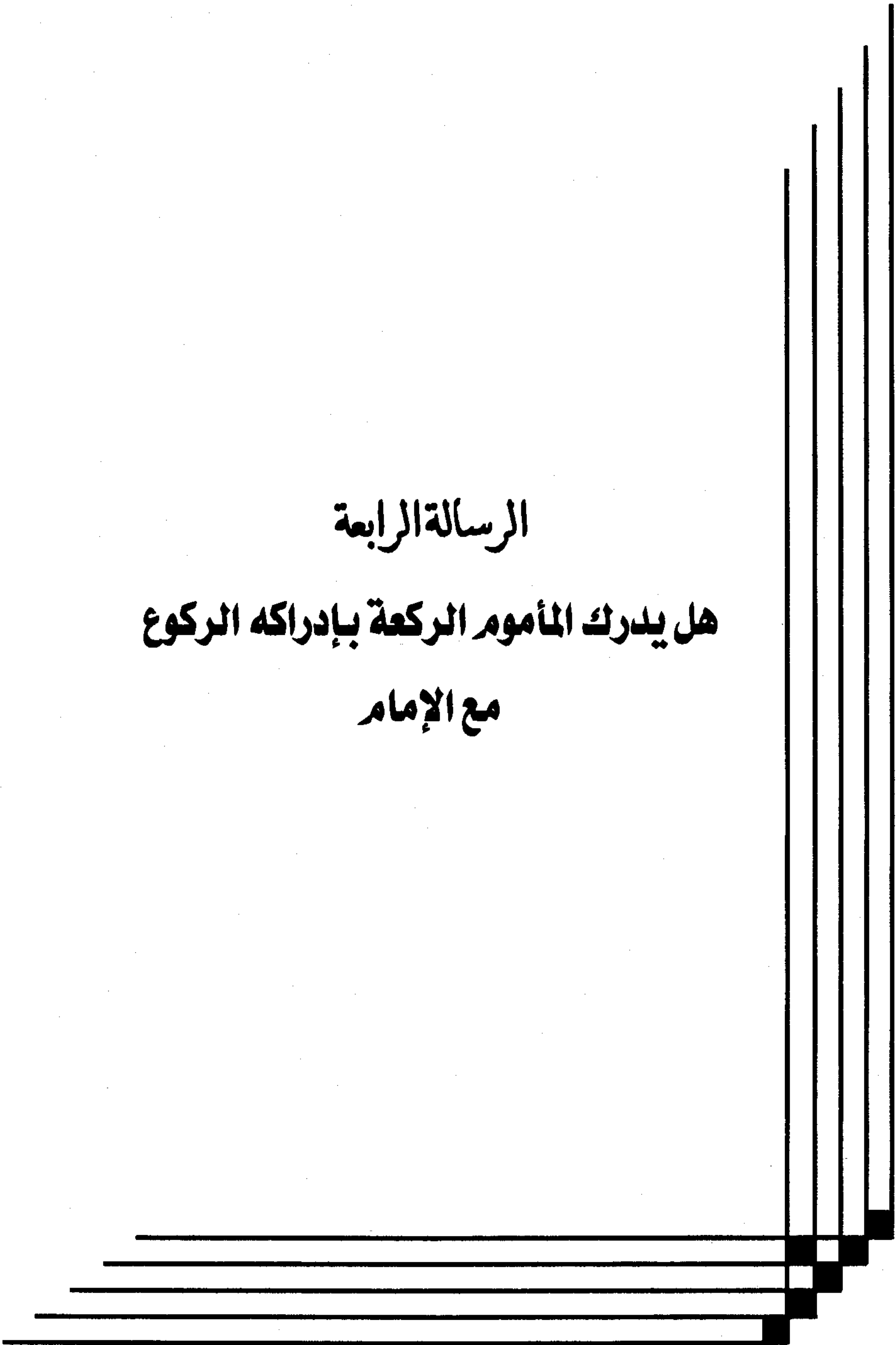
---

(١) أخرجه أحمد (٢٠٦٦) وأبو داود (٨٨٣) من حديث ابن عباس.

(٢) أخرجه أبو داود (١٠٥١) من حديث علي بن أبي طالب، وإسناده ضعيف.

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٨٨، ٦١٦٧، ٦١٧١، ٧١٥٣) ومسلم (٢٦٣٩) من حديث أنس بن مالك. وليس فيه أنه سأله وهو يخطب. بل في بعض طرقه أنه سأل والنبي ﷺ كان خارجًا من المسجد.

وهل النفخُ والتنحنح ونحوه يُعدُّ كلامًا يُبطِل الصلاة؟ الأصحُّ عند أصحاب الشافعيّ: نعم، والصحيح هو الصحيح، والله أعلم.





الرسالة الرابعة

هل يدرك المأموم الركعة بإدراكه الركوع مع الإمام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وصلَّى الله وسلَّم على محمد وآله وصحبه.

أما بعد، فإن الأخ العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة المدرس بالمسجد الحرام، ومدير دار الحديث ـ عافاه الله ـ، أطلَعني على رسالته المحررة في اختيار إدراكِ المأموم الركعةَ بإدراكه الركوعَ مع الإمام، وأشار عليَّ أن أكتبَ ما يظهر لي في هذه المسألة، فأستعين الله تبارك وتعالى وأقول:

قال البخاري في «جزء القراءة»[(١)]: «والقيام فرضٌ في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقال: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال النبي ﷺ: **«صَلِّ قائمًا، فإن لم تستطعْ فقاعدًا»**[(٢)]». وبسط الكلامَ في تثبيت فرضية قراءة الفاتحة في كل ركعة حتى على المأموم، وساق في موضعٍ آخرَ الأحاديثَ في وجوب قضاء المسبوق ما فاته، ولم يُنازِعْه الشيخ إلا في هذه القضية، فظاهرُ صنيعِهِ أنه يُسلِّم ما استدلَّ به البخاري على فرضية القيام[(٣)]، وعلى فرضية قراءة الفاتحة في كل

---

(١) (ص٢٨٣ ـ ٢٨٥) بتخريجه «تحفة الأنام».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (١١١٧) من حديث عمران بن حصين.

(٣) إذا كان الإمام في الركوع فكبَّر المسبوق للإحرام قائمًا لا يُعدُّ هذا إدراكًا منه للقيام =

ركعة حتى على المأموم(١)، وعلى فرضية قضاء ما فات، مع أن تلك الأدلة تتناول هذه القضية [أيضًا، فجعلها] مستثناةً من ذلك العموم.

ويتلخَّص من كلامه الاحتجاجُ على هذا التخصيص(٢) بأمور:

الأول: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا جِئتُم إلى الصلاة ونحن سجودٌ فاسجدوا ولا تَعُدُّوها شيئًا، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة**». قال الشيخ: «سكت عليه أبو داود(٣) والمنذري، واحتجَّ به ابن خزيمة في «صحيحه»(٤)....».

= الذي هو الركن، كيف وقد فاته بفوات قيام الإمام؟ وإنما هذا قيام يشترطونه لتكبيرة الإحرام حتى فيمن أدرك الإمام ساجدًا،وقيام الركن شأنه الطول، قال تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴾، وأقلُّ ما يُقدَّر طوله بقراءة الفاتحة، فأما التكبيرة فالشأن أن تتأخر تكبيرة المأموم ولو كان غير مسبوق، وليس القيام كذلك، وأيضًا فإنه شُرِع للمسبوق أن يدخل في الصلاة على أي حال كان الإمام، فقد لزمه في ذلك أن يشرع له تكبيرة الإحرام، إذ لا يدخل في الصلاة إلا بها، وليس قيام الركن كذلك.[المؤلف].

(١) من لم يقل بفرضيتها على المأموم قد يكون لقوله وجه فيما إذا خصَّ ذلك بالجهرية وبالمأموم الذي يسمع قراءة الإمام، فإن استماعه يمكن أن يقال: إنه نابَ منابَ قراءته، ودون هذا من يقول بعدم فرضيتها على المأموم ولو لم يسمع قراءة الإمام، إذا كان عند قراءة الإمام قائمًا معه في الصلاة، فقد يقال: إن احتباسه مع الإمام والإمام يقرأ ربما يقوم مقام قراءته، والمسبوق خارج عن هذا كله. [المؤلف].

(٢) في المطبوع: «التلخيص». ولعل الصواب ما أثبته كما يظهر من السياق.

(٣) رقم (٨٩٣).

(٤) رقم (١٦٢٢).

الثاني: ابن وهب: حدثني يحيى بن حميد عن قُرَّة بن عبد الرحمن عن ابن شهاب الزهري، أخبره أبو سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدركها قبل أن يُقيمَ الإمامُ صُلْبَه**»[١]. قال الشيخ: «أخرجه الدار قطني وابن خزيمة[٢] محتجًّا على أن من أدرك الركوع مع الإمام أدرك الركعة».

الثالث: حديث مالك عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا: «**من أدرك من الصلاة ركعةً فقد أدركها**»[٣].

الرابع: الحسن البصري عن أبي بَكْرة: أنه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يَصِلَ إلى الصفّ، فذَكَر ذلك للنبي ﷺ فقال: «**زادك الله حِرْصًا ولا تَعُدْ**». أخرجه البخاري في «صحيحه»[٤]، وذكروا أنَّ فيه[٥] دلالتين:

الأولى: لولا أن أبا بكرة كان يرى أنه بإدراكه الركوعَ يدرك الركعة لما بادر إلى الركوع قبل أن يبلغ الصفَّ.

---

(١) هكذا في «سنن» الدارقطني (ص١٣٢)، وهكذا في «سنن» البيهقي (٢/ ٨٩)، وهكذا نقله الشيخ عن «تلخيص الحبير» عن ابن خزيمة. وذكره الشيخ في تعداد الأدلة بلفظ: «من أدرك ركعة من الصلاة قبل أن يقيم الإمام صلبَه فقد أدرك الركعة». [المؤلف]

(٢) «سنن الدارقطني» (١/ ٣٤٦، ٣٤٧)، و«صحيح ابن خزيمة» (١٥٩٥).

(٣) أخرجه بهذا الطريق البخاري (٥٨٠) ومسلم (٦٠٧).

(٤) رقم (٧٨٣).

(٥) في المطبوعة: «أفيه».

الثانية: أن النبي ﷺ أقرَّ أبا بكرةَ على السلام معه، ولم يأمره بإتمامٍ ولا إعادة.

الخامس: أشار الشيخ إلى دليل خامس، وهو: أنه ثبت عن جماعة من الصحابة القولُ بالإدراك، ولم يتحققْ عن أحدٍ منهم خلافهُ، وتَبِعَهم الجمهور.

* * * *

النظر في هذه الأمور

أما الحديث الأول: فتفرَّد به يحيى بن أبي سليمان، رواه عن زيد بن أبي عتّاب وسعيد المقبري عن أبي هريرة. ويحيى هذا قال فيه البخاري[(١)]: «منكر الحديث، روى عنه أبو سعيد [عبد الرحمن بن عبد الله بن عبيد] مولى بني هاشم وعبدُ الله بن رجاء البصري مناكير، [يعني: وهما ثقتان، فالحمل في تلك المناكير على يحيى]، ولم يتبينْ سماعه من زيدٍ ولا من ابن المقبري به».

ومذهب البخاري وشيخِه ابن المديني أن ذلك في حكم المنقطع، وجرى المتأخرون على هذا المذهب ونسبوه إلى المحققين، وخالفهم مسلم، فذكر في مقدمة «صحيحه»[(٢)] أنه يكتفي بثبوت المعاصرة وإمكانِ اللقاء والسماع، لكن في سياق كلامه وفحواه ما يدلُّ أن مراده الإمكان البيِّن، وقد شرحتُ ذلك في موضع آخر[(٣)].

وقال أبو حاتم[(٤)] في يحيى هذا: «مضطرب الحديث ليس بالقوي، يكتب حديثه»، وقال البيهقي في «المعرفة»[(٥)] في هذا الحديث: «تفرد به

---

(١) في «جزء القراءة خلف الإمام» (ص٣٨٠). والزيادات بين المعكوفتين من المؤلف للإيضاح.

(٢) (١/ ٢٩، ٣٠).

(٣) انظر (ص٦٤ وما بعدها).

(٤) انظر «الجرح والتعديل» (٩/ ١٥٥).

(٥) «معرفة السنن والآثار» (٣/ ٩).

يحيى بن أبي سليمان هذا، وليس بالقوي». كذا في «التعليق على الدارقطني» (ص ١٣٢)[(١)].

وذكر البيهقي هذا الحديث في «السنن» (ج٢ ص٨٩) ثم قال: «تفرد به يحيى بن أبي سليمان المدني، وقد رُوِي بإسنادٍ آخر أضعف من ذلك عن أبي هريرة»، ثم ساق الحديث الآتي.

وذكر الذهبي يحيى هذا في «ميزانه»[(٢)]، وذكر له حديثًا آخر، كأنه استنكره.

وقال ابن خزيمة بعد أن أخرج في «صحيحه»[(٣)] هذا الحديث: «في القلب شيء من هذا الإسناد، فإني لا أعرف يحيى بن أبي سليمان بعدالة ولا جرح، وإنما أخرجتُ خبره لأنه لم يختلف فيه العلماء». كذا في «تهذيب التهذيب»[(٤)].

وظاهر هذا أن ابن خزيمة لم يكن حين كتب هذا يعرف اختلافًا في إدراك الركعة بإدراك الركوع، ثم كأنه اطلع بعدُ على الخلاف، فرجع إلى القول بعدم الإدراك، فقد نقلوا ذلك عنه. والله أعلم.

ويعارض ما تقدم أن أبا داود أخرج الحديث في «سننه»[(٥)] وسكت

---

(١) «التعليق المغني على سنن الدارقطني» (١/ ٣٤٩) ط. عبد الله هاشم يماني.
(٢) «ميزان الاعتدال» (٤/ ٣٨٣).
(٣) (٣/ ٥٨).
(٤) (١١/ ٢٢٨).
(٥) رقم (٨٩٣).

عليه، وقد قال في «رسالته إلى أهل مكة»[(١)]: «ما كان في كتابي من حديثٍ فيه وهنٌ شديد فقد بينتُه، ومنه ما لا يصلح سنده، وما لم أذكر فيه شيئًا فهو صالح». وأن المنذري سكت عنه كما ذكر الشيخ، وأن ابن حبان ذكر هذا في «ثقاته»[(٢)]، وأن شعبة روى عنه، كما في ترجمة يحيى من «التهذيب»[(٣)]، وقد ذكروا شعبة فيمن لا يروي إلا عن ثقة، وأن الحاكم أخرج هذا الحديث في «المستدرك» (ج١ص٢١٦)، وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ويحيى بن أبي سليمان من ثقات المصريين».

فأما سكوت أبي داود فإنما يدلُّ أنه يرى أن هذا الحديث ليس فيه وهن شديد، وهذا هو مراده بقوله «صالح»، على أنه إنما ذكره[(٤)] في «باب الرجل يُدرِك الإمام ساجدًا كيف يصنع»، فلعل مراده أنه ليس فيه وهنٌ شديد بالنسبة إلى ذلك الباب، لأن ذاك الحكم متفق عليه، فلا يلزم من هذا أنه ليس فيه وهن شديد مطلقًا.

وقد عُرِف من تصرفات البخاري في «صحيحه» ما يُشبِه هذا، فإنه ربما يذكر الحديث في غير مظنته، ويُعرِض عنه في مظنته حيث يترجَّح له في تلك المظنّة خلافُ ذلك الحديث، كأنه يرى أنه صحيح حيث ذكره لا في مظنته.

وأما ابن حبان فإنه يذكر في «الثقات» كل من رَوى عن ثقة وروى عنه

---

(١) (ص ٦٩، ٧٠) ط. المكتب الإسلامي سنة ١٤١٧.
(٢) (٧/ ٦٠٤).
(٣) (١١/ ٢٢٨).
(٤) في المطبوع: «أنكره» تحريف.

ثقة، ولم يجد له منكرًا خرج هو بذلك من[1] الثقات...، فتوسَّع، كما شرحتُه في ترجمته من «التنكيل»[2]، وأوضحتُ هناك ما يُوثَق به من توثيق ابن حبان مما لا يُوثَق به... من الثاني[3]، كما يُعلم مما شرحتُه هناك.

وأما ما[4] في ترجمة يحيى هذا من «التهذيب»: أن شعبة روى عنه... ثقة»، فإن ابن حجر التزم أن يذكر في ترجمة شعبة جميعَ شيوخه[5]، ولم يذكر فيهم يحيى هذا، وإنما ذكر أبا بَلْج يحيى بن أبي سُليم، وهو رجل آخر، فأخشى أن يكون وقع اشتباه.

ومع ذلك ففي «فتح المغيث» للسخاوي (ص١٣٤)[6]: «من[7] كان لا يروي إلا عن ثقة إلا في النادر: الإمام أحمد، وشعبة... وذلك في شعبة على المشهور...، وإلا فقد قال عاصم بن علي: سمعتُ شعبة يقول: لو لم أحدِّثْكم إلا عن ثقةٍ لم أحدِّثْكم عن ثلاثة[8] وفي نسخة ثلاثين[9]...، وعلى كل حال فهو لا يروي عن متروك ولا عمن أُجمِع على ضعفه».

---

(١) في المطبوع: «في».
(٢) (١/ ٤٥٠، ٤٥١).
(٣) كذا في المطبوع، ولم أعرف وجه الصواب.
(٤) «ما» ساقطة من المطبوع.
(٥) انظر «تهذيب التهذيب» (٤/ ٣٣٨ ـ ٣٤٣).
(٦) (٢/ ٤٢) ط. الجامعة السلفية.
(٧) في «فتح المغيث»: «ممن»، وفي هامشه إشارة إلى أن في بعض النسخ: «من».
(٨) انظر «حلية الأولياء» (٧/ ١٥٦) و«سير أعلام النبلاء» (٧/ ٢٠٩).
(٩) انظر «الكفاية» للخطيب (ص٩٠).

وأما «مستدرك» الحاكم فقد عُرِف أن فيه تخليطًا كثيرًا، وتساهلاً في التصحيح وفيما يقع فيه من التوثيق، وقد شرحتُ ذلك في ترجمة الحاكم من «التنكيل»[(١)].

وقد ذكر هو يحيى هذا في موضع آخر، واقتصر على قوله: «يحيى مدني سكنَ مصر، لم يُذكَر بجرح»، ذكر ذلك ابن حجر في «التهذيب»[(٢)]، وقال: «كأنه جعله مصريًّا لرواية أهل مصر عنه»، يعني: والمعروف أنه مدني سكن البصرة، فأما رواية بعض المصريين عنه فكأنهم لَقُوه بالمدينة أو بالموسم أو نحو ذلك، وكفى بكلمة البخاري جرحًا، وقد جاء عنه أنه قال: «كل من قلتُ فيه منكر الحديث لا تحلُّ الرواية عنه». انظر «فتح المغيث» طبع الهند (ص١٦٢)[(٣)].

ومما يُوضِّح وهنَ هذا الحديث أن يحيى هذا تفرَّد به عن رجلين معروفين، أحدهما ـ وهو سعيد المقبري ـ مشهور جدًّا، فكيف يُقبَل من مثل يحيى مثلُ هذا التفرد؟

وأما **الحديث الثاني**: فتفرَّد به يحيى بن حُميد بن أبي سفيان المعافري المصري، رواه عن قُرَّة بن عبد الرحمن بن حَيْوِيل[(٤)] عن الزهري عن أبي

---

(١) (١/ ٤٧٢، ٤٧٣).

(٢) (١١/ ٢٢٨).

(٣) (٢/ ١٢٥) ط. الجامعة السلفية. وانظر «ميزان الاعتدال» (١/ ٦) و«لسان الميزان» (١/ ٢٢٠).

(٤) في المطبوع: «جبرئيل» تحريف.

سلمة عن أبي هريرة. ويحيى بن حميد هذا قال فيه البخاري[١]: «مجهول لا يُعتَمد على حديثه»، وضعفه الدار قطني[٢]، وذكره «العقيلي»[٣] في الضعفاء، وتقدم عن البيهقي أن هذا الحديث أضعفُ من سابقه. وقال ابن يونس في «تاريخ مصر»[٤]: «أسند حديثًا واحدًا، وله مقطعات». وقال ابن عدي[٥]: «تفرد بهذه الزيادة، ولا أعرف له غيره».

أقول: وإذا لم يكن له غير هذا الحديث، وقد تفرد به، فكيف يُقبَل؟

فإن قيل: فقد ذكره ابن حبان في «الثقات»[٦]، وأخرج ابن خزيمة حديثه هذا في «صحيحه».

قلت: أما «ثقات» ابن حبان فقد تقدم ما فيها، وأما ابن خزيمة فإنه يُخرج في «صحيحه» للمجهول إذا لم يَستنكِرْ حديثَه، وكأنه لم يَستنكر هذا لأنه عند كتابة الصحيح كان يرى الإدراك متفقًا عليه بين أهل العلم، كما تقدم في الكلام على الحديث الأول.

ومع هذا فقُرَّة بن عبد الرحمن فيه كلام[٧]، قال الإمام أحمد: «منكر الحديث» وقال ابن معين: «ضعيف الحديث»، وقال أبو زرعة: «الأحاديث التي

---

(١) في «جزء القراءة» (ص٣٥١، ٣٥٢).

(٢) انظر «ميزان الاعتدال» (٤/ ٣٧٠) و«لسان الميزان» (٨/ ٤٣١).

(٣) (٤/ ٣٩٨).

(٤) نقل عنه في «لسان الميزان» (٨/ ٤٣٢).

(٥) «الكامل» (٧/ ٢٢٨).

(٦) (٩/ ٢٥١).

(٧) انظر أقوال النقاد فيه في «تهذيب التهذيب» (٨/ ٣٧٣، ٣٧٤).

يرويها مناكير»، وأخرج له مسلم في «صحيحه»(١) مقرونًا بآخر، ولعل اعتماده كان على ذاك الآخر، وذكره ابن حبان في «الثقات»(٢) وأشار إلى لينٍ فيه.

نعم، قوله أولَ الحديث: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدركها» معروفٌ صحيحٌ، كما يأتي في الحديث الثالث، وإنما المنكر زيادته: «قبل أن يُقيمَ الإمام صُلبه». وقد دفع البخاري في «جزء القراءة»(٣) هذه الزيادة بأن مالكًا وجماعة من الأئمة رووا الحديث عن الزهري بسنده ولم يذكروا هذه الزيادة، قال(٤): «وقوله: قبل أن يُقيمَ الإمامُ صلبه، لا معنى له ولا وجهَ لزيادته».

يعني أن معنى الحديث في رواية مالك والأئمة: من أدرك من الصلاة في وقتها ركعةً أي واحدة من الثنتين اللتين هما الصبح، أو الثلاث التي هي المغرب، أو الأربع التي هي الظهر أو العصر أو العشاء للمقيم= فقد أدركها، أي أدرك الصلاة أداءً، أي أنها لم تَفُتْه.

وإذا كان كذلك فلا معنى ولا وجهَ لزيادة «قبل أن يقيم الإمام صلبه»، غاية الأمر أن يكون أحد الرواة توهَّم أن معنى الحديث: من أدرك الركوع مع الإمام فقد أدرك الركعة؛ فزاد هذه الزيادة تفسيرًا في زعمه؛ وقد جوَّز بعضهم أن تكون من زيادة الزهري، لأنه قد عُرِف عنه أنه كان كثيرًا ما يَصِلُ الحديثَ بكلامٍ من عنده على وجه التفسير أو نحوه، فربما التبس ذلك على بعض الضعفاء كقُرَّة.

---

(١) رقم (١٥٩١/ ٩٢).

(٢) (٧/ ٣٤٢ ـ ٣٤٤).

(٣) (ص٣٥٢ ـ ٣٥٥).

(٤) (ص٣٥٥).

قال البخاري في موضع آخر من «جزء القراءة»(١): «قال مالك: قال ربيعة للزهري: إذا حدثتَ فبيِّنْ كلامَك من كلام النبي ﷺ».

لكن سيأتي في الكلام على الحديث الثالث ما يدفع هذا التجويز، فالظاهر أن الزيادة من قرة بن عبد الرحمن أو يحيى بن حُمَيد.

وأما **الحديث الثالث**: فلا خلافَ في صحته، وهو في «الموطأ» و«الصحيحين»(٢) وغيرهما، والتشبُّثُ به في هذه المسألة مبنيٌّ على زعم أن معناه: من أدرك من الصلاة مع الإمام ركوعًا فقد أدرك الركعة، وقد يُستأنس لهذا بالزيادة المتقدمة، وبما في «صحيح مسلم»(٣) عن حرملة عن ابن وهب عن يونس عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا: «**من أدرك ركعة من الصلاة مع الإمام فقد أدرك الصلاة**».

فأما الزيادة السابقة فقد فُسِّر ما فيها، وأما زيادة «مع الإمام» فقد ردَّها مسلم نفسُه، فرواه [عن يونس] وعن جماعة عن الزهري، قال(٤): «وليس في حديث أحدٍ منهم «مع الإمام»».

وله في «صحيح البخاري»(٥) و«جزء القراءة»(٦) و«سنن [النسائي]»(٧)

(١) (ص٢٣٠، ٢٣١).

(٢) «الموطأ» (١/ ١٠) والبخاري (٥٨٠) ومسلم (٦٠٧).

(٣) رقم (٦٠٧/ ١٦٢).

(٤) تعقيبًا على الحديث المذكور.

(٥) رقم (٥٨٠).

(٦) بأرقام (٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٦ ـ ٢١٦) بتخريجه «تحفة الأنام».

(٧) هنا بياض في الأصل، وقد ذكر النسائي (١/ ٢٧٤) طرق هذا الحديث.

وغيرها طرق كثيرة عن يونس وغيره بدون هذه الزيادة، والظاهر أن الوهم في زيادتها من حرملة، وهو الذي روى عن ابن وهب عن يحيى بن حميد الحديث، فكأنه جاءه الوهم من هناك.

وقد أخرج البخاري في «جزء القراءة»(١) من طريق سليمان بن بلال أخبرني عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد ويونس عن ابن شهاب [الزهري] عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**من أدرك من الصلاة ركعةً فقد أدرك الصلاة إلا أن يقضي ما فاته**». وهو ذاك الحديث عينُه، وزيادة «إلا أن يقضي ما فاته» تدفع زيادةَ يحيى بن حميد وزيادة حرملة.

وفي روايةٍ في «صحيح مسلم»(٢) وغيره من طريق الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا: «**من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلعَ الشمسُ فقد أدرك الصبحَ، ومن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغربَ الشمس فقد أدرك العصر**».

والحديث بهذا اللفظ ونحوِه أشهر، فقد صحَّ هكذا كما ترى عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وهو سند الأول، وأخرجه البخاري في «الصحيح»(٣) بنحوه من طريق يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة، وأخرجه مسلم(٤) من طريق عطاء بن يسار وبُسر بن سعيد والأعرج عن أبي هريرة،

---

(١) رقم (٢٠٧).
(٢) رقم (٦٠٨/ ١٦٣).
(٣) رقم (٥٥٦).
(٤) رقم (٦٠٨).

ومن حديث عائشة(١).

ووقع في بعض الروايات بلفظ: «سجدة»(٢)، ولفظ حديث عائشة: «من أدركَ من الصلاة سجدةً...» وفي آخره: «والسجدة إنما هي الركعة»(٣).

وفي «الفتح»(٤) في شرح قوله: «فقد أدرك الصبح»: «.. يُحمَل على أنه أدرك(٥) الوقت، فإذا صلَّى ركعةً أخرى فقد كملتْ صلاته.. وقد صرَّح بذلك في رواية الدراوردي عن زيد بن أسلم، أخرجه البيهقي(٦) من وجهين، ولفظه: «من أدرك من الصبح ركعة(٧) قبل أن تطلع الشمس، وركعةً بعدما تطلع الشمس، فقد أدرك الصلاة». وأصرحُ منه رواية أبي غسَّان محمد بن مُطرِّف عن زيد بن أسلم عن عطاء ـ وهو ابن يسار ـ عن أبي هريرة بلفظ: «من صلَّى ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس ثم صلَّى ما بقي بعد غروب الشمس فلم تَفُتْه العصر»، وقال مثل ذلك في الصبح. وقد تقدمتْ رواية المصنِّف(٨) من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة، وقال فيها: «فليُتِمَّ

(١) رقم (٦٠٩).
(٢) هي رواية البخاري (٥٥٦).
(٣) «صحيح مسلم» (٦٠٩).
(٤) «فتح الباري» (٢/ ٥٦).
(٥) في المطبوع: «إدراك»، والمثبت من الفتح.
(٦) في «السنن الكبرى» (١/ ٣٧٨، ٣٧٩).
(٧) في المطبوع: «ركعة أخرى»، وهو خطأ، ولا معنى له. والتصويب من الفتح والبيهقي.
(٨) أي البخاري (٥٥٦).

صلاتَه». وللنسائي[١] من وجه آخر: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدرك الصلاة كلها إلا أنه يقضي ما فاته». وللبيهقي[٢] من وجه آخر: «من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمسُ فليُصَل إليها أخرى».

وهذا كله يُبيِّن أنه لا وجهَ لزيادة «مع الإمام»، ولا لزيادة «قبل أن يُقِيمَ الإمامُ صُلْبَه»، كما يُبيِّن أنه لا وجهَ للتشبُّث بهذا الحديث في قضية إدراك الركعة بإدراك الركوع.

ويُوضِّح هذا أن أبا هريرة نفسه لم يفهم هذا من الحديث، فقد صحّ عنه كما يأتي: «لا يُجزِئك إلا أن تُدرِكَ الإمامَ قائمًا»[٣]. وهكذا الزهري، صحّ عنه أنه ذكر الحديث عن أبي سلمة مرفوعًا بلفظ: «من أدرك من الصلاة ركعةً واحدة فقد أدركها»، ثم قال الزهري[٤]: «ونرى لما بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه من أدرك من الجمعة ركعة واحدة فقد أدرك»[٥]، يعني أن كون الجمعة مع الإمام هو في معنى الوقت للصلاة في أن كلًّا منهما إذا فات فاتت الصلاة، فإن[٦] كانت السنة بأنه يكفي لإدراك الوقت إدراكُ ركعةٍ، فكذلك ينبغي أن يكفي لإدراك الجمعة مع الإمام إدراكُ ركعة.

---

(١) (١/ ٢٧٥).
(٢) «السنن الكبرى» (١/ ٣٧٩).
(٣) أخرجه البخاري عنه في «جزء القراءة» (ص٢٦٧).
(٤) كما في «جزء القراءة» (ص٣٥٩).
(٥) أخرجه النسائي (٣/ ١١٢) وابن خزيمة في «صحيحه» (١٨٥٠) والحاكم في «المستدرك» (١/ ٢٩١) من طريق الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا.
(٦) في المطبوع: «فإنه» خطأ.

ويوضِّحه أيضًا أن الركعة في عرف الشرع حقيقةٌ في واحدة من الاثنتين اللتين هما الصبح، أو من الثلاثِ التي هي المغرب، أو من الأربعِ التي هي الظهر أو العصر أو العشاء في حقِّ المقيم ونحو ذلك.

وقد دفع الشيخ ـ عافاه الله ـ هذا، فقال: «بل الركعة حقيقة في الركوع لغةً وشرعًا كالسجدة في السجود، وإطلاقُها على ما يشمل القيامَ والقراءةَ والركوعَ والسجودَ من باب إطلاق الجزء على الكلّ، كإطلاق السجدة على ذلك، وكإطلاق العين على الجاسوس، والرقبة على العبد أو الجارية. ومما جاء في إطلاقها على الركوع أحاديث...».

فذكر حديث يحيى بن أبي سليمان وحديث يحيى بن حُميد المتقدمَين، وحديث البراء في وصف صلاة النبي ﷺ، وفيه: «فوجدت قيامه كركعتِه وسجدتِه، واعتدالَه في الركعة كسجدتِه»(١). وستة أحاديث في وصف الكسوف.

ثم قال: «فأنت ترى في هذه الأحاديث إطلاق الركعة على الركوع بدون قرينة، لأنها حقيقة، وإن كانت اشتهرتْ في عرف المتأخرين فيما هو أعمُّ من الركوع، فذلك لا ينافي حقيقتها اللغوية والشرعية في الركوع».

أقول: في هذا كلِّه نظر، نعم إطلاق «ركعة» على المرَّة من الركوع موافق للحقيقة اللغوية، لكن لا يلزم أن يكون هكذا في الشرع. وقوله: «من باب إطلاق الجزء على الكل» حقٌّ، فيكون مجازًا لغةً، لكن لا يلزم من ذلك أن

(١) لفظ حديث مسلم (٤٧١): «فوجدتُ قيامَه، فركعتَه، فاعتدالَه بعد ركوعه، فسجدتَه، فجلْسته بين السجدتين، فسجْدتَه، فجلْستَه ما بين التسليم والانصراف= قريبًا من السواء».

يكون مجازًا في الشرع. وكافَّة الحقائق الشرعية ـ أعني الألفاظ التي نقلها الشارع عن معانيها اللغوية إلى معانٍ شرعية ـ بين معانيها الشرعية ومعانيها اللغوية علاقات مجازية، كالإيمان والصلاة والزكاة والصيام وغيرها.

وأما تلك الأحاديث التي ذكرها الشيخ فالأولانِ لم يثبتا كما مرَّ، ومع ذلك فالقرينة فيهما قائمة، وهي في الأول قوله: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجودٌ فاسجدوا ولا تعدُّوها شيئًا»، وفي الثاني قوله: ««قبل أن يُقيمَ الإمامُ صُلْبه»، فكلٌّ من هاتين العبارتين تقتضي أن تكون كلمة «ركعة» في بقية الحديث مرادًا بها الركوعُ، فلولا هذا الاقتضاء لما سلَّمنا أن الركعة في الحديثين عبارة عن الركوع، على أننا إنما نُسلِّم ذلك على فرض صحة الزيادة المقتضية، فأما إذا أبطلناها فلا، كما تقدم.

والقرينة في حديث البراء في قوله «قيامه كركعتِه[(١)]»: أنه من الممتنع أن يكون القيامُ وحدَه مساويًا لما يَشملُه ويشمَلُ الركوعَ والاعتدالَ والسجدتينِ والجلسةَ بينهما، ضرورةَ أن الجزء لا يساوي الكل. وأما قوله فيه: «واعتداله في الركعة كسجدته»، فالقرينة فيه أن يظهر أن تعريف الركعة للعهد الذكري، وبذلك تكون الثانية عينَ الأولى، ويساعد ذلك قولُه: «واعتداله».

ومع هذا فليس هذا اللفظ في «الصحيح»، والذي في البخاري[(٢)]: «كان ركوعُ النبي ﷺ وسجودُه وإذا رفعَ رأسَه من الركوع وبين السجدتين

---

(١) في المطبوع: «كركعتيه».
(٢) رقم (٨٠١).

قريبًا من السواء»، ونحوه في «صحيح مسلم» في رواية[١]، وفي أخرى[٢]: «فوجدتُ قيامَه فركعتَه فاعتدالَه بعد ركوعِه فسجدتَه [فجلستَه][٣] بين السجدتين...».

وأصل هذا الحديث من لفظ الصحابي لا من لفظ النبي ﷺ، ومع ذلك فقد اختلفت رواياتها وألفاظها، فيمكن أن يكون ما وقع في بعض الروايات من التعبير عن الركوع بالركعة إنما هو ممن بعد الصحابي.

وأما الأحاديث في صلاة الكسوف فأصلها من لفظ الصحابي أيضًا، ومع ذلك اختلفت رواياتها وألفاظها، فيمكن أن يكون ما وقع في بعض الروايات من التعبير عن الركوع بالركعة إنما هو ممن بعد الصحابي. ومع ذلك فالقرينة قائمة، وهي ما يُعلَم من السياق والروايات الأخرى، وأرى الأمر في ذلك أوضح من أن يُحتاج إلى الإطالة.

على أن ورود الكلمة في النصوص الشرعية مع دلالة القرينة على أن المراد منها معناها اللغوي، لا يَدفعُ أن يكون الشرع نقلَها إلى معنى آخر تكون فيه حقيقةً شرعية. هذه كلمة «صلاة» نقلها الشارع إلى معنى غير معناها لغةً، ومع ذلك وردت في عدة نصوص بحسب معناها اللغوي، كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ﴾ [التوبة: ٩٩]، وقوله: ﴿صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

---

(١) رقم (٤٧١/ ١٩٤).

(٢) رقم (٤٧١/ ١٩٣).

(٣) ساقطة من المطبوع، استدركناها من صحيح مسلم.

فإن قيل: فإنه يكفي القائلَ بأن لفظ «ركعة» حقيقة شرعية في المرَّة من الركوع أن يقول: قد ثبت أنها حقيقة لغوية في ذلك، والأصلُ موافقة الشرع للّغة.

قلت: فعلينا البيان، في الصلاة الشرعية أمران يحتاج كلٌّ منهما إلى لفظ يدل عليه:

الأول: المرة من الركوع.

والثاني: الواحدة التي تتألف صلاة المغرب من ثلاثٍ منها، والصبح والجمعة من اثنتين، وكذا بقية الفرائض في حقّ المسافر. أما المقيم فمن أربع، وهكذا يختلف حال سائر الصلوات كالعيدين والاستسقاء والنوافل.

والحاجة في الشرع إلى ذكر الثاني أكثر منها[1] إلى ذكر الأول، وبتتبُّعِ النصوص الشرعية يتضح أنها [تُعبِّر][2] عن الأول غالبًا بالركوع، وتُعبِّر عن الثاني بالركعة، وكثُر هذا جدًّا من لفظ النبي ﷺ ولفظ أصحابه في حياته وبعد وفاته، وبتدبُّرِ ذلك يتبينُ أن الذي كان يتبادر في عهده ﷺ من كلمة «ركعة» في الكلام الشرعي هو الأمر الثاني، فهي حقيقة شرعية.

فمما ورد من لفظ النبي ﷺ خاصةً مما ورد في «الصحيحين» أو أحدِهما:

حديثُ أبي هريرة[3] مرفوعًا: «**من أدرك من الصبح ركعةً قبل أن تطلع الشمس.. ومن أدرك من العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس...**».

(١) في المطبوع: «منهما» خطأ.

(٢) ساقطة من المطبوع، زدناها ليستقيم السياق.

(٣) أخرجه البخاري (٥٧٩) ومسلم (٦٠٨).

وحديث عائشة[١] مرفوعًا نحوه.

وحديثها[٢] مرفوعًا: «ركعتا الفجر خيرٌ من الدنيا وما فيها».

وحديث عثمان[٣] مرفوعًا: «من توضأ نحوَ وضوئي هذا ثم صلَّى ركعتين...».

وحديث أبي قتادة[٤] مرفوعًا: «إذا دخل أحدُكم المسجدَ فلْيُصلِّ ركعتين».

وحديث جابر[٥] في القدوم من سفر مرفوعًا: «صلِّ ركعتين».

وحديثه[٦] في الداخل يوم الجمعة وقت الخطبة مرفوعًا: «قُمْ فصَلِّ الركعتين».

وحديثه[٧] أيضًا مرفوعًا: «إذا جاء أحدكم يومَ الجمعة وقد خرج الإمام فلْيُصَلِّ ركعتين».

وحديثه في الاستخارة[٨] مرفوعًا: «... فليركَعْ ركعتين من غيرِ الفريضة...».

---

(١) أخرجه مسلم (٦٠٩).

(٢) أخرجه مسلم (٧٢٥).

(٣) أخرجه البخاري (١٥٩) ومسلم (٢٢٦).

(٤) أخرجه البخاري (٤٤٤) ومسلم (٧١٤).

(٥) أخرجه البخاري (٤٤٣) ومسلم (٧١٥).

(٦) أخرجه البخاري (٩٣٠، ٩٣١) ومسلم (٨٧٥).

(٧) أخرجه البخاري (١١٦٦) ومسلم (٨٧٥/ ٥٧).

(٨) أخرجه البخاري (١١٦٢).

وحديث أبي ذر[١] مرفوعًا: «... ويُجزِئ من ذلك كلِّه ركعتانِ يركعهما في الضحى».

وحديث أم حبيبة[٢] مرفوعًا: «من صلَّى اثنتي عشرةَ ركعةً...».

وحديث ابن عمر[٣] مرفوعًا: «الوتر ركعةٌ من آخرِ الليل».

وحديثه[٤] أيضًا مرفوعًا: «فإذا خشي أحدُكم الصبحَ صلَّى ركعةً واحدةً».

إلى غير ذلك من الأحاديث في «الصحيحين»، وأما في غيرهما فكثير.

ومما في «الصحيحين» أو أحدِهما: الأحاديثُ التي يُنَصُّ فيها على العدد فقط، كحديث أبي سعيد[٥] مرفوعًا: «إذا شكَّ أحدُكم فلم يَدْرِ كم صلَّى؟ ثلاثًا أم أربعًا؟ فليَطْرَح [الشَّكَّ][٦] ولْيَبْنِ[٧] على ما استيقَنَ، ثم يسجد... فإن كان صلَّى خمسًا شَفعْنَ له صلاتَه، وإن كان صلَّى إتمامًا لأربعٍ كانتا ترغيمًا للشيطان».

فإن المتبادر الواضح أن المراد ثلاث ركعات... وهكذا، ومثل هذا في الأحاديث كثير، ويدخل فيه تسميةُ صلاة الوتر وترًا، وقول الله تبارك وتعالى:

---

(١) أخرجه مسلم (٧٢٠).

(٢) أخرجه مسلم (٧٢٨).

(٣) أخرجه مسلم (٧٥٢).

(٤) أخرجه البخاري (٩٩٠) ومسلم (٧٤٩).

(٥) أخرجه مسلم (٥٧١).

(٦) ساقطة من المطبوع، استدركناها من صحيح مسلم.

(٧) في المطبوع: «وليبني» خطأ.

﴿وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ﴾ [الفجر: ٣] على ما رواه الإمام أحمد وغيره[١] عن عمران بن حُصين أن النبي ﷺ سُئل عن ذلك، فقال: «[هي][٢] الصلاةُ، بعضها شَفْعٌ وبعضها وِتْر».

وأما الحديث الرابع: وهو حديث الحسن عن أبي بَكْرة، ففي «الفتح»[٣]: «أعلَّه بعضُهم بأن الحسن عنعنه، وقيل: إنه لم يسمع من أبي بكرة، وإنما يروي عن الأحنف عنه، ورُدَّ هذا الإعلال برواية سعيد بن أبي عروبة عن الأعلم قال: حدثني الحسن أنّ أبا بكرة حدَّثه. أخرجه أبو داود والنسائي».

أقول: وهكذا رأيتُه في عدة نسخ من «المجتبى» من سنن النسائي[٤]، لكنه في نسخ «سنن» أبي داود[٥]: «أن أبا بكرةَ حدَّثَ»، وهذا في حكم العنعنة، وبين سياق أبي داود والنسائي اختلافٌ مع أن السند واحد، روياه عن حُميد بن مَسْعَدة عن يزيد بن زُريع ممن سمع منه قديمًا.

والحسن معروف بالرواية عمن لم يَلْقَه، بل وُصِفَ بالتدليس، كما في «طبقات المدلِّسين»[٦] لابن حجر، وروايتُه عن الأحنف عن أبي بكرة

(١) انظر «مسند أحمد» (١٩٩١٩، ١٩٩٣٥، ١٩٩٧٣) و«سنن الترمذي» (٣٣٤٢) و«المستدرك» (٢/ ٥٢٢). وإسناده ضعيف لإبهام الراوي عن عمران.
(٢) ساقطة من المطبوع، والزيادة من المصادر السابقة.
(٣) «فتح الباري» (٢/ ٢٦٨).
(٤) (٢/ ١١٨).
(٥) رقم (٦٨٣).
(٦) «تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس» (ص ١٠٢).

مشهورة في حديث: «إذا التقى المسلمانِ بسيفَيْهما...»[١]، لكن لا يلزم من ذلك أن لا يسمع من رجلٍ غيرِ الأحنف عن أبي بكرة. وقد يَشُدُّ الاتصالَ أن البخاري أخرج الحديث في «صحيحه»، ومذهبه اشتراط ثبوت اللقاء حتى فيمن لم يُعرف بالتدليس ولا بالرواية عمن لم يَلْقَه، فما بالك بهذا؟ وفي «مراسيل» ابن أبي حاتم[٢] عن بَهْز بن أسد في شأن الحسن: «وسمع من أبي بكرة شيئًا». وعلى كلّ حالٍ فلم تَسْلَمْ صحةُ هذا الحديث من مقالٍ.

ولننظر فيما ذكر من الدلالتين:

فأما الأولى وهي قولهم: «لولا أن أبا بكرةَ كان يرى أنه بإدراكه الركوعَ يُدرِكُ الركعة لما بادر إلى الركوع قبل أن يبلغ الصفَّ»= ففيها نظر، لماذا لا يُبادِر لإدراك فضلِ[٣] الركوع مع النبي ﷺ وإن عَلِمَ أنه لا تُحْسَبُ له ركعة؟ بل قد يقال: إن هذا هو الذي ينبغي أن يُظَنَّ بالصحابي، لا أن يُظَنَّ به أنه حَرَصَ على إدراك الركعة وإن فاته الخيرُ الكثير فيها تفاديًا من أن يكون عليه ركعةٌ أخرى بعد سلام الإمام، فإن هذا يدلُّ على الكسلِ والتبرُّمِ بالتعب اليسير في العبادة والرغبةِ عن زيادة الأجر، فإنه إذا أدرك بعض الركعة ولم تُحْسَبْ له ثم صلّاها بعد سلام الإمام كُتِبَ له أجرُ الصلاة كاملةً وزيادةُ أجرِ ما أدركه من تلك الركعة، فأما من لم يُدرِكْ إلا بعض الركعة وحُسِبَتْ له ركعة فإنه يفوته بعضُ أجر الصلاة كما لا يخفى.

---

(١) أخرجه البخاري (٣١) ومسلم (٢٨٨٨).

(٢) «المراسيل» (ص).

(٣) في المطبوع: «أفضل» خطأ.

وقول النبي ﷺ: «**زادك الله حِرْصًا، ولا تَعُدْ**» يُشْعِر بما ذكرنا، فإنه يدل أن ذاك الحرص محمود، فلذلك دعا بالزيادة منه، وإنما نهى عن العود إلى الإخلال بالمشروع[١] من السكينة والوقار ونظم الصلاة، والحرصُ المحمود هو[٢] الحرص على زيادة الأجر، لا على التخلُّص من زيادة العمل غيرَ مُبالٍ بما فيها من زيادة الأجر.

فإن قيل: فإن في «جزء القراءة»[٣] للبخاري من طريق عبد الله بن عيسى الخزَّاز عن يونس عن الحسن عن أبي بكرة: ... فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاةَ قال لأبي بكرة: «**أنت صاحب النَّفَسِ؟**» قال: نعم، جعلني الله فداءك، خَشِيتُ أن تفوتني ركعةٌ معك، فأسرعتُ المشيَ. فقال له رسول الله ﷺ: «**زادك الله حرصًا، ولا تَعُدْ، صَلِّ ما أدركتَ، واقْضِ ما سبقَ**».

وفي مسند أحمد (ج ٥ص٤٢)[٤]: «... بشَّار الخيَّاط[٥] قال سمعتُ عبد العزيز بن أبي بكرةَ يُحدِّث: أن أبا بكرة جاء والنبي ﷺ راكع... فسمع النبي ﷺ صوتَ نعلِ أبي بكرةَ وهو يُحْضِرُ، يريد أن يُدرِكَ الركعةَ...».

قلت: عبد الله بن عيسى الخزَّاز مُجمَعٌ على ضعفه[٦]. وبشار الخياط

---

(١) في المطبوع: «بالشروع» خطأ.

(٢) في المطبوع: «وهو»، ولا حاجة إلى الواو هنا.

(٣) (ص٣٤٠).

(٤) رقم (٢٠٤٣٥).

(٥) كذا في المسند، وفي «تعجيل المنفعة» (ص٥١): «الحنَّاط».

(٦) انظر «تهذيب التهذيب» (٥/ ٣٥٣) و«ميزان الاعتدال» (٢/ ٤٧٠).

هو ابن عبد الملك ضعفه ابن معين[١]، فلا ينفعه ذكر ابن حبان له في «ثقاته»[٢]؛ لما عُرِفَ من توسُّعه. وشيخه عبد العزيز فيه مقال[٣]، وروايته مرسلة،لأنه لم يُدرِك القصة، ولعل قوله: «يريد أن يُدرك الركعةَ» من ظنِّ عبد العزيز، ومع ذلك فوَقْعُ كلمة «ركعة» في هاتين الروايتين في سياق بيان أنه جاء والنبي ﷺ راكع ربما يُسوِّغ في حملها على معنى الركوع، والله أعلم.

وأما الدلالة الثانية وهي قولهم: «إن النبي ﷺ أقرَّ أبا بكرةَ على السلام معه، ولم يأمره بإتمامٍ ولا إعادةٍ»= ففي هذه الدعوى نظرٌ، ولفظ البخاري في «الصحيح»[٤] من طريق همَّام عن زياد الأعلم عن الحسن عن أبي بكرة: ... فذَكَر ذلك للنبي ﷺ، فقال: «**زادك الله حرصًا ولا تَعُدْ**»، كما تقدم أولَ الرسالة، وليس فيه ما يُثبِت هذه الدعوى. ونحو ذلك من «سنن» أبي داود والنسائي[٥] من طريقي سعيد بن أبي عَروبة عن زياد الأعلم. ونحوه في «مسند أحمد» (ج٥ ص٣٩)[٦] من طريق أشعث عن زياد الأعلم. ونحوه في «المسند» أيضًا (ج٥ ص٤٦)[٧] من طريق قتادة وهشام عن الحسن البصري.

---

(١) انظر «تعجيل المنفعة» (ص٥١) و«ميزان الاعتدال» (١/ ٣١٠) و«لسان الميزان» (٢/ ٢٨٥).

(٢) «الثقات» (٦/ ١١٣).

(٣) انظر ترجمته في «تهذيب التهذيب» (٦/ ٣٣٢).

(٤) رقم (٧٨٣).

(٥) أبو داود (٦٨٣) والنسائي (٢/ ١١٨).

(٦) رقم (٢٠٤٠٥).

(٧) رقم (٢٠٤٧٠، ٢٠٤٧١).

ورواه حماد بن سلمة عن زياد الأعلم بسنده، واختُلِفَ على حماد:، ففي «المسند» (ج٥ ص٤٥)(١) عن عفّان عن حمّاد بنحو رواية الجماعة، وفي «سنن» أبي داود(٢) عن موسى بن إسماعيل عن حمّاد، وفيه: «فلما قضى النبي ﷺ صلاتَه قال: أيُّكم الذي ركع دون الصف، ثم مشى إلى الصفّ؟ فقال أبو بكرة: أنا...».

وأرى رواية عفّان أرجحَ لمزيد إتقان عفان، ولموافقته روايةَ الجماعة كما تقدم، وحماد بن سلمة على إمامته كان يخطئ، وقد رَوى بهذا الإسناد عينهِ حديثًا آخر في تقدُّم النبي ﷺ ليؤُمَّهم، وتذكُّرِه أن عليه غسلاً، وفي آخره: «فلما قضى الصلاة قال: إنما أنا بشرٌ»(٣).

وقد لا يبعد أن يكون ذهن حماد انتقل من أحد الحديثين إلى الآخر، ثم أتمَّ التفسير بما يناسب، وجاء نحو هذه الزيادة في رواية عبد الله بن عيسى الخزّاز، وفي رواية بشار الخياط عن عبد العزيز بن أبي بكرة، وفي روايةٍ نقلَها الشيخ أول رسالته عن «تلخيص الحبير»(٤) عن ابن السكن، فلا أدري ما سندها؟ وعسى أن تكون راجعةً إلى ما ذكر.

وعلى كل حال، فالروايات الصحيحة المتينة لا أثَرَ فيها لقوله: «فلما قضى...» ولا ما في معناها، على أنها لو صحَّتْ لما كانت صريحةً في

---

(١) رقم (٢٠٤٥٧).

(٢) رقم (٦٨٤).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٢٠٤٢٠) وأبو داود (٢٣٤) وابن خزيمة (١٦٢٩) وغيرهم.

(٤) «التلخيص» (١/ ٢٨٥).

الفورية، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ومعلوم أن بين القضاء والتزويج مهلةٌ، وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا ﴾ [القصص: ٢٩]، وبين قضائه الأجلَ وشروعِه في السير وبين الإيناس مهلة.

وعلى فرض صحة تلك الزيادة وأن الظاهر في مثلها الفورية، فقد يكون أبو بكرة ممن يرى أن الركعة لا تُدرَك بالركوع، فرأى أن السياق قرينة على عدم الفورية، فيكون النبي ﷺ قد علم أن الذي[1] لم يدرك إلا الركوع سيقوم لإتمام صلاته، فلما سلَّم وقام بعضهم يُتِمُّ اشتغلَ النبي ﷺ بالذكر، حتى سلَّم من سُبِقَ، وحينئذٍ سأل النبي ﷺ.

وأرى أن من تدبَّر وأنعمَ النظر [أقرَّ][2] بأن هذا احتمالٌ غير بعيد، بل يتبين له أنه ليس هناك ما يدل دلالةً تقوم بها الحجة على أن ركوع النبي ﷺ الذي أدركه أبو بكرة كان هو الركوع في الركعة الأولى، بل من المحتمل أن يكون هو الركوع في الثانية.

وهَبْ أنه يَقوَى عندك أنه الركوع في الركعة الأولى، وأن النبي ﷺ سأل عقب السلام، فأجابه أبو بكرة فورًا، فهل تجد تلك القوة كافيةً لتخصيص هذه القضية من النصوص العامة الموجبة للقيام، ولقراءة الفاتحة، ولقضاء المسبوق ما قد فاته، إلى غير ذلك مما مر ويأتي؟

---

(١) في المطبوع: «النهي» مكان «الذي». وهو تحريف.

(٢) زيادة على المطبوع ليستقيم السياق.

وأما الأمر الخامس: فقد أجاب عنه البخاري في «جزء القراءة»[١] بقوله: ثنا عُبيد بن يَعيش، قال: حدثنا يونس، [قال: حدثنا ابن إسحاق][٢] قال: أخبرني الأعرج، قال: سمعتُ أبا هريرة يقول: «لا يُجزِئك إلا أن تُدرِكَ الإمامَ قائمًا قبلَ أن يركع».

حدثنا[٣] عبد الله بن صالح، قال: حدثني الليث، قال: حدثني جعفر بن ربيعة[٤] عن عبد الرحمن بن هرمز قال: قال أبو سعيد رضي الله عنه: «لا يَركعْ أحدُكم حتى يقرأَ أمَّ القرآن».

قال البخاري: وكانت عائشة تقول ذلك.

وقال علي بن عبد الله[٥] (ابن المديني): إنما أجاز إدراكَ الركوع من أصحاب النبي ﷺ الذين لم يروا القراءةَ خلف الإمام، منهم: ابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر، فأما من رأى القراءة فإن أبا هريرة قال: «اقرأْ بها في نفسِك يا فارسيُّ»، وقال: «لا تعتدَّ بها حتى تُدرِكَ الإمام قائمًا».

وقال البخاري في موضع آخر[٦]: حدثني مَعْقِل بن مالك، ثنا أبو عوانة، عن محمد بن إسحاق، عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، عن أبي هريرة قال: «إذا أدركتَ القومَ ركوعًا لم تعتدَّ بتلك الركعة».

---

(١) (ص٢٦٧ وما بعدها). والأثر الأول برقم (١٤٠).

(٢) ساقطة من المطبوع، والاستدراك من «جزء القراءة».

(٣) المصدر السابق رقم (١٤١).

(٤) في المطبوع: «أي ربيعة» خطأ. والتصويب من المصدر السابق.

(٥) نقل عنه البخاري في «جزء القراءة» (ص٢٦٩ ـ ٢٧١).

(٦) «جزء القراءة» (ص٤٣٩).

وفي موضع آخر[١]: عن يحيى بن بُكَير عن الليث عن جعفر بن ربيعة عن عبد الرحمن بن هرمز أن أبا سعيد الخدري كان يقول: «لا يركعنَّ أحدُكم حتى يقرأ بفاتحةِ الكتاب»، قال: وكانت عائشة تقول ذلك.

أجاب الشيخ ـ عافاه الله ـ بقوله: ما حكاه البخاري عن أبي هريرة هو من طريق ابن إسحاق، ومُعارَضٌ بما ذكر مالك في «الموطأ»[٢] بخلافه، ويقول شارحه ابن عبد البر[٣]: «هذا قول لا نعلم أحدًا من فقهاء الأمصار قال به، وفي إسناده نظر. وما حكاه عن أبي سعيد وعائشة من قولها.. ليس نصًّا صريحًا في عدم الاعتداد.. بل هو في إتمام الفاتحة قبل أن يركع....

أقول: محمد بن إسحاق ثقة عند كبار الأئمة، وقد ساق البخاري في «جزء القراءة»[٤] كلامًا طويلاً في تثبيته، وقد صرَّح هنا بالسماع، فانتفتْ تهمةُ التدليس.

وأما ما في «الموطأ» فبلاغ منقطع لا تقوم به حجة، وربما يكون مالك إنما أخذه من عبد الرحمن بن إسحاق، فقد أشار البخاري إلى روايته نحو ذلك، وساق البخاري كلامًا في توهين عبد الرحمن هذا[٥]، والبخاري وشيخه ابن المديني إماما مجتهدان مقدَّمان في معرفة النقل والنقلة، فلا يُدفَع كلامهما في ذلك إلا بحجة واضحة.

---

(١) (ص٢٤٢، ٢٤٣).
(٢) (١/ ١١) ولفظه: «من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة».
(٣) «الاستذكار» (١/ ٦٢) ط. دار الكتب العلمية.
(٤) (ص٣٠١ ـ ٣٠٤).
(٥) (ص٢٨٥ ـ ٢٨٧).

وما ذكره عن أبي سعيد وعائشة إنما احتجَّا به؛ لأنه يدل أن المأموم إذا أدرك الإمام قُبيلَ الركوع لم يكن له أن يدع الفاتحة أو بعضها، ثم يعتد بتلك الركعة، فإذا لم يتحمل عنه الإمام بعضًا من الفاتحة فقط، فَلَأَنْ لا يتحمَّلها عنه كلَّها، ومعها القيامُ أولى.

وإذا كان الظاهر أن القول بالإدراك مخالفٌ للقول بافتراض الفاتحة على المأموم، وكان المصرِّحون من الصحابة بالإدراك هم من الذين عُرِف عنهم القولُ بعدم افتراض الفاتحة على المأموم، وجاء عن جماعةٍ من القائلين بالافتراض من الصحابة ما هو صريحٌ أو ظاهرٌ في عدم الإدراك، ولم يثبت عن أحدٍ منهم خلافُ ذلك= فإنه يَقوى جدًّا ظنٌّ أن القائلين بالافتراض قائلون بعدم الإدراك، فكلام البخاريِّ وشيخِه متينٌ جدًّا.

وأما أن الجمهور الغالب على الإدراك فحقٌّ، ولكن هل يكفي هذا لتخصيصِ[1] النصوص الدالة على فرضية القيام وفرضية الفاتحة وفرضية قضاء ما فات؟ ومع تلك الأدلة الاعتبار الواضح، فإن المعهود في فرائض الصلاة أن لا يسقط شيء منها إلا لعذرٍ بيِّن، وليس المسبوقية كذلك، لتمكُّنِ المسبوق بدون مشقةٍ تُذْكَر من الإتمام بعد سلام الإمام.

ومن المسبوقين من يكون مقصِّرًا تقصيرًا واضحًا، فقد رأينا من يتكاسل عن القيام فلا يُكبِّر إلا عند ركوع الإمام، ومنهم من يتشاغل بمحادثة رفيقه، أو تجميلِ لِبْسته، أو التفرُّجِ على بعض الأشياء، أو يتخطَّى الصفوفَ لِيُزاحِم في الصفّ الأول بدون فُرجةٍ فيه، أو يتشاغل بذكر أو دعاء، إلى غير ذلك.

---

(١) في المطبوع: «التخصيص» خطأ.

والقائلون بالإدراك لم يُفرِّقوا فيما أعلم.

نعم، لا يُنكَر أنَّ للقول بالإدراك قوةً مَّا لذهاب الجمهور ـ ومنهم جماعة من علماء الصحابة ـ إليه، وما جاء مما يدلُّ عليه على ما فيه، فلا لومَ على من قوِيَ عنده جدًّا فقال به.

فأما أنا فلا أرى له تلك القوة، والأصل بقاء النصوص على عمومها، واشتغال الذمة بالصلاة كاملةً، والله الموفق.



الرسالة الخامسة

بحث في حديث قيس بن عمرو

«صلاة ركعتي الفجر بعد الفرض»

[ق٨] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلله فلا هادي له. وأشهد أن لا إلـٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه وبركاته على محمد وآله.

أما بعد، فهذا بحث في حديث قيس بن عمرو، التمسه مني بعض الإخوان.

قال الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٤٤٧)(١): ثنا ابن نمير ثنا سعد بن سعيد حدثني محمد بن إبراهيم التيمي عن قيس بن عمرو قال: رأى النبي ﷺ رجلًا يُصلِّي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: «**أصلاةَ الصبحِ مرتينِ؟**» فقال الرجل: إني لم أكن صلَّيتُ الركعتينِ اللتين قبلهما، فصليتهما الآن، قال: فسكت رسول الله ﷺ.

وأخرجه ابن ماجه(٢): ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا عبد الله بن نمير ثنا سعد بن سعيد... فذكره. وكذلك هو في «مصنَّف»(٣) أبي بكر بن أبي شيبة.

وأخرجه أبو داود(٤): ثنا عثمان بن أبي شيبة، نا ابن نمير... فذكره،

---

(١) رقم (٢٣٧٦٠).
(٢) رقم (١١٥٤).
(٣) (٢/ ٢٥٤).
(٤) رقم (١٢٦٧).

وفيه: «**صلاة الصبح ركعتان**» بدل قوله في رواية أحمد وأبي بكر: «**أصلاة الصبح مرتين**».

وأخرجه الشافعي في «الأم» (١/ ١٣١)[1] أنا سفيان بن عيينة عن ابن قيس عن محمد بن إبراهيم التيمي عن جده قيس قال: رآني رسول الله ﷺ وأنا أصلي ركعتين بعد الصبح، فقال: «**ما هاتان الركعتان يا قيس؟**» فقلت: لم أكن صليتُ ركعتي الفجر، فسكت عنه النبي ﷺ.

وكذلك أخرجه البيهقي في «السنن» (١/ ٤٥٦) من طريق الشافعي والحميدي كلاهما عن ابن عيينة، إلا أن في رواية الحميدي: ثنا سفيان ثنا سعد بن سعيد بن قيس عن محمد بن إبراهيم التيمي عن قيس جد سعد.

قال البيهقي: زاد الحميدي في حديثه: قال سفيان: وكان عطاء بن أبي رباح يروي هذا الحديث عن سعد.

قوله في «مصنف» ابن أبي شيبة[2]: ثنا هشيم قال أخبرنا عبد الملك عن عطاء أن رجلًا صلَّى مع النبي عليه السلام صلاة الصبح... فقال النبي: «**ما هاتان الركعتان؟**» فقال...، فضحك رسول الله ﷺ فلم يأمره ولم ينهه.

ثنا هشيم قال أخبرنا شيخ يقال له مِسْمع بن ثابت قال: رأيتُ عطاءً فعل مثل ذلك.

وأخرجه الترمذي[3]: ثنا محمد بن عمرو السواق البلخي ثنا

---

(١) (١٠/ ١٠١) ضمن «اختلاف الحديث» ط. دار الوفاء.

(٢) (٢/ ٢٥٤).

(٣) رقم (٤٢٢).

عبد العزيز بن محمد عن سعد بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن جدّه قيس قال: خرج رسول الله ﷺ، فأقيمت الصلاة، فصليتُ معه الصبح، ثم انصرف النبي ﷺ فوجدني أصلّي، قال: «**مهلًا يا قيس! أصلاتانِ معًا؟**» قلت: يا رسول الله، إني لم أكن ركعتُ ركعتي الفجر، قال: «فلا إذًا».

قال الترمذي:... وإسناد هذا الحديث ليس بمتصل، محمد بن إبراهيم التيمي لم يسمع من قيس.

وقال أبو داود: روى عبد ربه ويحيى ابنا سعيد هذا الحديث مرسلًا أن جدَّهم صلَّى مع النبي ﷺ.

أقول: رواية عبد ربه عند أحمد في «المسند» (٥/ ٤٤٧)[١]: ثنا عبد الرزاق أنا ابن جريج قال: وسمعت عبد الله (كذا) بن سعيد أخا يحيى بن سعيد يحدث عن جده قال: خرج إلى الصبح... فمرَّ به النبي ﷺ، فقال: «ما هذه الصلاة؟»، فأخبره فسكت النبي ﷺ، ومضى ولم يقل شيئًا.

وذكره البيهقي في «السنن» (١/ ٤٨٧) عن الحاكم عن الأصمّ عن الربيع بن سليمان عن أسد بن موسى عن الليث عن يحيى بن سعيد عن أبيه عن جده أنه جاء والنبي ﷺ يصلِّي صلاة الفجر، فصلَّى معه، فلما سلَّم قام فصلَّى ركعتي الفجر، فقال له النبي ﷺ: «**ما هاتان الركعتان؟**» فقال:...، فسكتَ ولم يقل شيئًا.

وفي ترجمة قيس من «الإصابة»[٢] أن ابن مندة ذكر رواية أسد ثم قال:

---

(١) رقم (٢٣٧٦١).

(٢) (٩/ ١٣٧) ط. التركي.

غريب، تفرَّد به أسد موصولًا، وقال غيره: عن الليث عن يحيى أن جدّه (في النسخة: حديثه[١]) مرسل».

أقول: سعد بن سعيد ليس بالحافظ عندهم[٢]، وقد اختلفت الألفاظ في موضعين كما ترى:

أما الأول: ففي رواية ابن نمير عنه «أصلاة الصبح مرتين؟»، هكذا رواه أحمد وأبو بكر بن أبي شيبة عن ابن نمير، وفي رواية عثمان بن أبي شيبة «صلاة الصبح ركعتان»، وهي قريب من التي قبلها، فإن خالفتْها فأحمد وأبو بكر أثبتُ، وفي رواية سفيان بن عيينة عن سعد «ما هاتان الركعتان؟»، ويوافقها ما في مرسل عبد ربه: «ما هذه الصلاة؟»، وفي مرسل يحيى، وأسنده أسد: «ما هاتان الركعتان؟»، وفي رواية الدراوردي عن سعد: «مهلًا يا قيس! أصلاتان معًا؟». والدراوردي ليس بالحافظ؛ إلا أن هذا اللفظ يقرب في المعنى من لفظ ابن نمير.

[ق٨ب] وأما الموضع الثاني: ففي عامة الروايات: «فسكت النبي ﷺ»، وفي رواية الدراوردي عن سعد وحدها: «فقال: فلا إذًا».

فأما الموضع الأول ففيه احتمالان:

الأول: أن ترجَّح رواية ابن عيينة لجلالته وقِدَم سِنِّه وسماعه، وذلك مظنة أن سماعه من سعد أقدم من سماع غيره، وإذا اختلفتْ رواية رجلٍ فالرواية التي ذكرها قبل تقدمه في السنّ أولى؛ لأن العادة أن الرجل كلما

(١) كذا في المطبوعة.

(٢) انظر «تهذيب التهذيب»(٣/ ٤٧٠).

تقدَّم في العمر ضعف حفظه. ولموافقتها ـ أعني رواية ابن عيينة عن سعد ـ لمرسل عطاء، والظاهر أنه إنما سمعه من سعد كما تقدم عن ابن عيينة، ولرواية عبد ربه ويحيى أخوي سعد، وهما أجلُّ من سعد، ولاسيما يحيى، فإن ابن عيينة عَدَّه في محدثي الحجاز الذين يجيئون بالحديث على وجهه.

وعلى هذا، فالظاهر أن النبي ﷺ إنما سأل عن تينك الركعتين خشيةَ أن تكونا مما لا يجوز صلاته في ذلك الوقت، فلما ذكر الرجل أنهما ركعتا الفجر لم يُصلِّهما قبل الفريضة فقد أدركهما حينئذٍ سكت النبي ﷺ، فدلَّ سكوتُه على الجواز، كما فهمه عطاء والشافعي وغيرهما.

الاحتمال الثاني: أن يقال: لا منافاة بين قوله: «ما هاتان الركعتان؟» وبين قوله: «أصلاة الصبح مرتين؟»، فلعله ﷺ جمع بين اللفظين.

فأما قوله: «أصلاتان معًا؟» فهو محتمل لأن تكون بمعنى: «أصلاة الصبح مرتين؟».

وأما ما في رواية الدراوردي: «صلاة الصبح ركعتان» فهو قريب من ذلك، مع أن الدراوردي ليس بالحافظ.

وعلى هذا الاحتمال فيكون قد قال ﷺ: **«أصلاة الصبح مرتين؟»** وهذا يحتمل وجهين:

الأول: إبقاؤه على ظاهره، وذلك أن النبي ﷺ يعلم أن راتبة الصبح محلها قبلها، والغالب أداؤها كذلك، فلما رأى الرجل صلَّى بعد الصبح ركعتين جوَّز أن يكون إنما أعاد الصبح، فأنكر عليه ذلك، فلما أخبره بأنه لم يُصلِّ الصبح مرة أخرى، وإنما تداركَ الراتبة، سكت عنه.

الوجه الثاني: أن يحمل على نحو ما وقع في حديث عبد الله بن سَرْجَس في «صحيح مسلم»[(١)] وغيره أن رجلًا دخل المسجد والنبي ﷺ في صلاة الصبح، فصلى ركعتين وحده، ثم دخل مع الجماعة فصلى، قال: فلما سلَّم رسول الله ﷺ قال: «**يا فلان! بأيِّ الصلاتين اعتددتَ؟ أبصلاتك وحدك أم بصلاتك معنا؟**».

فلم يكن صلاة الرجل وحدَه مَظِنةَ أنه قصد بها الفرض، ولكن النبي ﷺ نزَّلها منزلتَها، كناية عن أن ذلك الوقت إنما تصلح فيه الفريضة، كما صرّح به في الحديث الآخر: «**إذا أقيمت الصلاة فلا صلاةَ إلا المكتوبةُ**».

فيحمل قوله في حديث قيس: «أصلاة الصبح مرتين» على نحو هذا، بأن يقال: لم يكن هناك مظنة لإعادة الرجل صلاةَ الصبح بعد أن صلاها مع النبي ﷺ، وإنما نُزِّلتْ منزلةَ ذلك كنايةً عن أن الوقت إنما تصلح فيه الفريضة؛ لأنه وقت كراهة.

أقول: وينبغي تدبر هذا الموضع، فإن فيه دقةً، فاعلم أن قوله ﷺ للذي صلَّى بعد إقامة الصبح: «بأيِّ صلاتَيْك اعتددت؟» يتضمن إنكارينِ:

الأول: إنكار اشتغاله بصلاة غير المكتوبة، وقد أقيمت المكتوبة. وكنى عن هذا الإنكار بتنزيل صلاته وحده منزلة الفريضة، فكأنه قال: هذا الوقت ـ أي وقت إقامة المكتوبة ـ لا تصلح فيه إلا المكتوبة، فلعلك أردتَ بصلاتك أن تكون هي المكتوبة، وهذا كما تقول لمسلم تعلم أنه مفطر في نهار رمضان بغير عذر، وقد سمعته يشتم إنسانًا: لا ينبغي للصائم أن يشتم

---

(١) رقم (٧١٢).

الناس، تُنزِّله منزلةَ الصائم توبيخًا له؛ لأنه كذلك ينبغي له أن يكون.

الإنكار الثاني: مبني على الأول، أي لا ينبغي أن يحضر الرجل الجماعةَ، فيصلِّي تلك الصلاةَ وحده، ثم يصلِّيها مع الجماعة.

فأما قوله ﷺ للذي صلى بعد الفراغ من الصبح: «أصلاة الصبح مرتين؟» فإنه إنما يظهر منه الإنكار الثاني، وأما الأول فلا، وذلك أن الأول مبني على أن الوقت يصلح للصبح، ولا يصلح لغيرها،وهذا واضح في الصلاة بعد الإقامة، بخلاف الصلاة بعد الفراغ من الصبح، لأنك إن أردت الصلاحية في مثل تلك الحال، فالوقت في مثل تلك الحال غير صالح للصبح، لأن الرجل قد أدَّاها في جماعة في المسجد، فلم يبقَ الوقتُ صالحًا [ق٩أ] لأن يعيدها وحده.

وإن أردت الصلاحية في الجملة فهي ثابتة لها، ولراتبتها؛ لأنه بين طلوع الفجر وطلوع الشمس الوقتُ صالح لراتبة الصبح وفريضتها.

فعلى كلا الحالين لا يصح أن يقال: إن ذاك الوقت إنما يصلح للفريضة، فتدبرْ، وأَنْعِمِ النظر!

فعلى الاحتمال الثاني يتعين الوجه الأول، وهو الموافق للظاهر، فيكون في الحديث النهي عن أن تُصلَّى الصبحُ مرتين.

على أنه لو صح الوجه الثاني لوجب استثناء راتبة الصبح بدليل آخر الحديث.

وأما الموضع الثاني: فلا ريب في مخالفة رواية الدراوردي لسائر الروايات؛ لأن عامة الروايات تتفق على أن النبي ﷺ سكت ولم يقل شيئًا،

والدراوردي يقول: «فقال: فلا إذًا».

وهَبْ أن رواية الدراوردي صحت، فهي موافقة في الحكم لراوية الجماعة، وذلك أننا إذا قلنا في الموضع الأول بالاحتمال الأول، وهو أن النبي ﷺ إنما سأله عن تلك الصلاة خشيةَ أن يكون مما لا يجوز في ذلك الوقت،فأخبره الرجل بأنها راتبة الفجر تداركَها، فسواءٌ أسكتَ النبي ﷺ أم قال: «فلا إذًا»؛ لأن سكوته دلَّ على أنه تبين أنها مما يجوز، إذ لو كانت مما لا يجوز لبيَّن له ذلك، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز.

فإن قيل: اكتفى ببيانٍ سابقٍ بالنهي عن الصلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس.

قلنا: اعتذار الرجل يدلُّ أنه لم يبلغه ذلك، أو لم يفهم منه النهي عن تدارك راتبة الفجر، فكيف يسكت النبي ﷺ عن أن يبيِّن له في وقت حاجته اكتفاءً ببيانٍ لم يحصل له؟ مع أن السكوت مُوهِمٌ للجواز، كما لا يخفى.

وإن صح قوله: «فلا إذَنْ» فهو أوضح من السكوت؛ لأن هذه العبارة معناها في العربية: «فإذا كان كذلك فلا»، فمؤدَّاها هنا: «فإذا كانت صلاتك إنما هي راتبة الصبح تداركتَها فلا».

والمنفي بـ «لا» هو ما دل عليه قوله: «ما هذه الصلاة؟» من أن من الصلاة ما هو ممنوع في ذلك الوقت، فكأنه قال: «فلا منْعَ».

ونظير هذا ما في «الصحيحين»[١] أنهم أخبروا النبي ﷺ قبيلَ طواف الوداع أن صفية حاضت، فقال: «أحابِستُنا هي؟» قالوا: إنها قد أفاضت. قال:

---

(١) البخاري (١٧٥٧) ومسلم (١٢١١/ ٣٨٤) من حديث عائشة.

«فلا إذنْ»، أي إذا كانت قد أفاضت فليستْ بحابستنا.

ومثله ما في «صحيح مسلم»(١) في حديث النعمان بن بشير لما نَحَلَه أبوه غلامًا، وجاء يُشهد النبي ﷺ، فقال ﷺ لبشير: «**أكلَّ بَنِيكَ قد نَحَلْتَ مثل ما نحلتَ النعمانَ؟**» قال: لا. قال: «**فأَشْهِدْ على هذا غيري**»، ثم قال: «**أيسرُّكَ أن يكونوا إليك في البرِّ سواءً؟**» قال: بلى. قال: «**فلا إذَنْ**» أي فإذا كان كذلك بأن كان يسرُّك استواؤهم في البر، فلا يصح أن تُفضِّل بعضهم على بعض في النحلة.

وحكى صاحب «فيض الباري»(٢) من الحنفية عنهم أنهم قدَّروا: «فلا جوازَ إذنْ» قال: «إلا أنه لا يظهر فيه معنى الفاء...». ثم ذهب يُوجِّه ذلك، ويحاول أن يصير المعنى ما عبَّر عنه بلغة أردو بقوله: «پهر بهي نهين» أي «وأيضًا لا»، أو «ومع ذلك لا».

ولم أر فيما استشهد به ما تقوم به الحجة.

ومقصودي هنا الكلام على هذا الحديث لا على أصل المسألة، فإن للكلام فيها موضعًا آخر، حتى لو ثبت ما تقوم به الحجة على المنع من تدارك ركعتي الفجر بعد صلاتها وقبل طلوع الشمس، لكان الجواب عن حديث قيس أنه لم يثبت ثبوتًا تقوم به الحجة وحده، فأما دلالته فظاهرة، والله أعلم.

---

(١) رقم (١٦٢٣/ ١٧).

(٢) هو الشيخ محمد أنور شاه الكشميري، وكلامه في «العرف الشذي» (١/ ٤٠٢، ٤٠٣).

نعم، أنبِّه على شيء واحدٍ، وهو أن صاحب «الفيض» ذكر ما وقع عن أبي داود[١] في باب المسح على الخفين في حديث المغيرة في إدراك النبي ﷺ الناسَ وهم يصلُّون الصبحَ خلف عبد الرحمن بن عوف وقد صلَّوا ركعة، قال المغيرة: «قام النبي ﷺ فصلَّى الركعة التي سُبِقَ بها، ولم يَزِدْ على ذلك».

فحمل صاحب «الفيض» قولَه: «ولم يَزِدْ على ذلك» على أنه لم يتدارك ركعتي الفجر، لا ما ذكره أبو داود من نفي سجود السهو.

أقول: يحتمل في الواقعة أن النبي ﷺ صلَّى ركعتي الفجر راكبًا قبل أن يصلَ إلى الجماعة لأنه كان مسافرًا، بل هذا هو الظاهر.

وقوله: «ولم يَزِدْ شيئًا» يحتمل ما قال أبو داود، ويحتمل [ق٩ب] معنى ثالثًا، وهو أنه لم يزِدْ ركعة أخرى، والحامل على هذا أنه قد يُتوهَّم أن النبي ﷺ لا يعتدُّ بالركعة التي صلَّاها خلف عبد الرحمن. فتأمل! والله أعلم.



(١) رقم (١٥٢).

الرسالة السادسة

إعـــادة الصـــلاة

[ق١٠] إعادة الصلاة

أخرج أبو داود والنسائي وابن حِبّان في «صحيحه» وغيرهم[١] من طريق حسين بن ذَكْوان المعلِّم عن عمرو بن شعيب عن سليمان مولى ميمونة قال: أتيتُ ابنَ عمر على البلاط وهم يُصلُّون، فقلتُ: ألا تصلِّي معهم؟ قال: قد صليتُ، إني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**لا تُصَلُّوا صلاةً في يومٍ مرتين**». لفظ أبي داود.

ولفظ النسائي: «**لا تُعاد الصلاةُ في يومٍ مرتين**».

وفي رواية لغيره[٢]: «والناس في صلاة العصر»، ذكره الدارقطني (ص ١٥٩)[٣] وقال: تفرد به حسين المعلم عن عمرو بن شعيب.

وللطحاوي[٤] من طريق عمرو بن شعيب أيضًا عن خالد بن أيمن المعافري قال: «كان أهلُ العوالي يُصلُّون في منازلهم، ويُصلُّون مع النبي ﷺ، فنهاهم رسول الله ﷺ أن يُعيدوا الصلاةَ في يومٍ مرتين». قال عمرو: فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب، فقال: صدق.

---

(١) أبو داود (٥٧٩) والنسائي (٢/ ١١٤) وابن حبان (٢٣٩٦). وأخرجه أيضًا أحمد (٤٦٨٩) وابن خزيمة (١٦٤١) والدارقطني (١/ ٤١٥، ٤١٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢/ ٣٠٣) بهذا الإسناد.

(٢) هي رواية الدارقطني (١/ ٤١٦).

(٣) (١/ ٤١٦) من طبعة عبد الله هاشم يماني.

(٤) «شرح معاني الآثار» (١/ ٣١٧).

أقول: أما الحديث الأول فترجم له أبو داود: «باب إذا صلى في جماعة ثم أدرك جماعة»، وترجم له النسائي «سقوط الصلاة عمن صلى مع الإمام في المسجد جماعةً»، أراد بذلك الجمعَ بين حديث ابن عمر وأحاديث الإعادة، وستأتي. وذلك أن حديث ابن عمر عامٌّ، وأحاديث الإعادة أخصُّ منه، وعبارة النسائي أفقه، كما ستعلم إن شاء الله تعالى.

وحمل بعضهم[١] حديث ابن عمر على النهي عن الإعادة على سبيل الفرض، وليس بواضح.

نعم، لفظه في رواية: «لا صلاة مكتوبة في يوم مرتين»[٢]، وهذا يحتمل معنى أنها إنما تكتب مرة، ولا تُكتب مرة أخرى، أي لا تُفرَض، فيكون حاصله أنه لا تُفرض إعادة الصلاة.

وأما مرسل خالد، وقد صدَّقه ابن المسيّب، فقوله: «مرتين» يحتمل أن يكون راجعًا إلى الصلاة، والتقدير: «أن يُعيدوا الصلاة، يصلوها في يوم مرتين»، فتكون كحديث ابن عمر باللفظ الأول.

ويحتمل أن يكون راجعًا إلى الإعادة، أي «إعادتين» وهذا هو الظاهر، فإن قولك: «أعدتُ الصلاةَ مرتين» ظاهره أنك صلَّيتَها ثمَّ أعدتَها ثم أعدتَها.

فإن قيل: الواقع من فعل القوم إنما هو أنهم كانوا يُصلُّون في منازلهم، ويصلُّون مع النبي ﷺ.

---

(١) هو البيهقي، انظر «السنن الكبرى» (٢/ ٣٠٣).
(٢) في المصدر السابق.

قلت: نعم، ولكن كان علمهم بمشروعية إعادة الصلاة في الجملة مظنةَ أن يرغب بعضهم في إعادتها أكثر من مرة.

وحديث ابن عمر يحتمل هذا المعنى، بل لفظ النسائي ظاهر فيه، وهو: «لا تُعاد الصلاةُ في يوم مرتين».

وقد اختلف النقل عن ابن عمر؛ ففي «مصنَّف ابن أبي شيبة»(١): عن يونس عن الحكم عن الأعرج قال: أتيتُ على ابن عمر والناسُ في صلاتهم الظهر، فظننته في غير طُهرٍ، فقلت له: يا أبا عبد الرحمن ! آتِيْك بطهر. قال: إني على طهارة، وقد صليتُ، فبأيِّهما أَحتسبُ. قال يونس: فذكرت ذلك للحسن، فقال: رحم الله أبا عبد الرحمن، يجعل الأولى المكتوبة، وهذه نافلةً.

وعن عبد الوهاب الثقفي عن عبد الله بن عثمان عن مجاهد قال: خرجتُ مع ابن عمر من دار عبد الله بن خالد، حتى إذا نظرنا إلى باب المسجد إذِ الناس في صلاة العصر، فلم يزل واقفًا حتى صلَّى الناس، وقال: إني صلّيتُ في البيت(٢).

وعن أبي خالد الأحمر عن الضحاك بن عثمان عن نافع أن ابن عمر اشتغل ببناءٍ له، فصلَّى الظهر، ثم مرَّ بمسجدِ بني عوف وهم يصلّون، فصلَّى معهم(٣).

---

(١) رقم (٦٧٠٩).

(٢) المصدر السابق (٦٧٣٩).

(٣) المصدر السابق (٧٦٢٥).

وفي «الموطأ»[١]: عن نافع أن رجلًا سأل ابنَ عمر فقال: إني أُصلِّي في بيتي، ثم أُدرِكُ الصلاةَ مع الإمام، أفأُصلِّي معه؟ فقال له عبد الله بن عمر: نعم...».

وفي «مصنف ابن أبي شيبة»[٢]: عن ابن نُمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: «إذا صلَّى الرجل في بيته ثم أدرك جماعةً صلَّى معهم، إلا المغرب والفجر».

وفي «الموطأ»[٣] عن نافع عن ابن عمر نحوه.

وفي هذه الآثار كالدلالة على أن أصل الحديث إنما هو النهي عن الإعادة مرتين، كما في رواية النسائي، لا عن الصلاة مرتين.

وبالجملة، فالذي استقرَّ عليه رأيُ ابن عمر مشروعية الإعادة مع الجماعة، وإنما استثنى المغرب والفجر؛ لأن المغرب وتر، وللنهي عن الصلاة بعد صلاة الفجر، وإنما لم يستثنِ العصر؛ لأن مذهبه جواز الصلاة بعد العصر حتى تصفرَّ، كما في «فتح الباري»[٤].

ولننظر في الأدلة على مشروعية الإعادة:

١- في «صحيح مسلم»[٥] وغيره من حديث أبي ذر: قال لي

(١) (١/ ١٣٣).
(٢) رقم (٦٧٢٦).
(٣) (١/ ١٣٣).
(٤) (٢/ ٦٣).
(٥) رقم (٦٤٨).

رسول الله ﷺ: **«كيف أنت إذا كانت عليك أمراءُ يُؤخِّرون الصلاةَ عن وقتها، أو يُمِيتُون الصلاةَ عن وقتها؟»**. قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: **«صلِّ الصلاةَ لوقتها، فإن أدركتَها معهم فصَلِّ، فإنها لك نافلة»**.

وفي روايةٍ لمسلم[1]: **«صلِّ الصلاةَ لوقتها، فإن أدركتَ الصلاة معهم فصَلِّ، ولا تقلْ: إني قد صلَّيتُ، فلا أُصلِّي»**.

وبمعناه أحاديث عن ابن مسعود[2] وعبادة بن الصامت[3] وغيرهما، وليس فيها التقييد بخوف فتنة أو نحوه.

٢- أخرج ابن خزيمة وابن حبان في «صحيحيهما»[4]، والحاكم في «المستدرك»[5] وقال: صحيح كما في «تلخيص المستدرك» (١/ ٢٤٤)، وابن السكن وصححه[6]، والترمذي[7] وقال: حسن صحيح، والنسائي[8] وأبو داود[9] وغيرهم عن يعلى بن عطاء عن جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه قال: «شهدتُ مع النبي ﷺ حَجَّتَه، فصليتُ معه صلاة الصبح في

(١) رقم (٦٤٨/ ٢٤٢).
(٢) أخرجه مسلم (٥٣٤).
(٣) أخرجه أبو داود (٤٣٣).
(٤) ابن خزيمة (١٢٧٩، ١٦٣٨، ١٧١٣) وابن حبان (١٥٦٤، ١٥٦٥، ٢٣٩٥).
(٥) (١/ ٢٤٤، ٢٤٥).
(٦) نقل تصحيحه الحافظ في «التلخيص الحبير» (٢/ ٢٩).
(٧) رقم (٢١٩).
(٨) (٢/ ١١٢، ١١٣).
(٩) رقم (٥٧٥، ٥٧٦).

مسجد الخيف، فلما قضى صلاتَه وانحرف إذا هو برجلين في أُخرى القوم لم يُصلِّيا معه، فقال: «**عليَّ بهما**»، فجِيءَ بهما تُرْعَدُ فَرائصُهما، فقال: «**ما مَنَعَكما أن تُصلِّيا معنا؟**»، فقالا: يا رسول الله، كنَّا صلَّينا في رِحالِنا. قال: «**فلا تفعلا، إذا صلَّيتما في رِحالكما، ثم أتيتُما مسجدَ جماعةٍ، فصلِّيا معهم، فإنها لكما نافلةٌ**».

أقول: جابر بن يزيد بن الأسود، قال ابن المديني: لم يروِ عنه غير يعلى بن عطاء[1]، ولذلك قال الشافعي: «إسناده مجهول، نقله البيهقي[2]. وقد وثَّقه النسائي[3]، وصحَّح حديثه جماعة كما مر. ولأئمة الحديث مذاهبُ في توثيق من لم يروِ عنه إلا واحد، ليس هذا موضعَ شرحها.

وقد أخرجه الدارقطني (ص ١٥٩)[4] بسندٍ رجاله موثَّقون عن بقيَّة حدثني إبراهيم (بن عبد الحميد) بن ذي حماية حدثني عبد الملك بن عُمير عن جابر بن يزيد عن أبيه عن النبي ﷺ نحوه.

وإبراهيم، قال أبو زرعة[5]: ما به بأس، وقال ابن حبان في أتباع التابعين من «الثقات»[6]: من فقهاء أهل الشام، كان على قضاء أهل حمص.

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٢/ ٤٦).
(٢) في «السنن الكبرى» (٢/ ٣٠٢).
(٣) انظر «التلخيص الحبير» (٢/ ٢٩).
(٤) (١/ ٤١٤).
(٥) انظر «الجرح والتعديل» (٢/ ١١٣).
(٦) (٦/ ١٣).

وهذه متابعة جيدة، وذكر الدارقطني وجهين آخرين[١]، فراجعه.

٣- مالك في «الموطأ»، وابن خزيمة في «صحيحه»، والحاكم في «المستدرك» وقال: صحيح، والنسائي[٢] وغيرهم عن زيد بن أسلم عن بُسْر بن مِحْجَن الدِّيلي: أنه كان جالسًا مع رسول الله ﷺ، فأُوذِنَ[٣] بالصلاة، فقام رسول الله ﷺ فصلَّى بهم، ثم رجعَ ومِحْجَنٌ في مجلسه كما هو، فقال له رسول الله ﷺ: «**ما منعَكَ أن تُصَلِّي؟ ألستَ برجلٍ مسلم؟**» قال: بلى يا رسول الله، ولكني يا رسول الله كنتُ قد صلَّيتُ في أهلي. قال: «**فإذا جئتَ فصَلِّ مع الناس وإن كنتَ قد صلَّيتَ**». لفظ الحاكم في المستدرك (١/ ٢٤٤)، ثم قال: هذا حديث صحيح، ومالك بن أنس الحَكَم في حديث المدنيين، وقد احتجَّ به في «الموطأ».

أقول: لم يذكروا لبُسْرٍ إلا راويًا واحدًا هو زيد بن أسلم[٤]، فحاله شبيهة بحال جابر بن يزيد، لكن رواية زيد مع جلالة محله تُقوِّي حالَه، وقد جاء عن زيد أنه سُئل عن حديثٍ فقيل له: عمَّن هذا؟ فقال: يا ابن أخي، لم نكن نجالس السفهاء[٥].

---

(١) انظر «سننه» (١/ ٤١٤).

(٢) «الموطأ» (١/ ١٣٢) و«المستدرك» (١/ ٢٤٤) والنسائي (٢/ ١١٢) ولم أجده عند ابن خزيمة. وأخرجه أيضًا أحمد (١٦٣٩٥) وابن حبان (٢٤٠٥) والبيهقي (٢/ ٣٠٠).

(٣) في الموطأ والمسند: «فأُذِّن».

(٤) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٤٣٨).

(٥) انظر «تهذيب التهذيب» (٣/ ٣٩٦).

٤- أبو داود(١) وغيره من طريق سعيد بن السائب عن نوح [بن](٢) صعصعة عن يزيد بن عامر قال: جئتُ... فقال له النبي ﷺ: «**إذا جئتَ إلى الصلاة فوجدتَ الناسَ، فصَلِّ معهم وإن كنتَ قد صلَّيتَ، تَكُنْ لك نافلةً، وهذه مكتوبة**».

أقول: نوح بن صعصعة لم يُذكَر له راوٍ إلا سعيد بن السائب(٣)، واستنكروا قوله: «وهذه مكتوبة».

٥- مالك في «الموطأ»(٤) عن عَفِيف السَّهمي عن رجلٍ من بني أسد أنه سأل أبا أيوب الأنصاري فقال: إنّي أصلّي في بيتي، ثم آتي المسجدَ، فأجدُ الإمامَ يُصلِّي، أفأُصلِّي معه؟ فقال أبو أيوب: نعم، فَصَلِّ معه، فإنَّ من صنَعَ ذلك فإن له سَهْمَ جَمْعٍ، أو مثلَ سَهْمِ جَمْعٍ.

وأخرجه أبو داود(٥) بسند صحيح إلى بُكَير بن عبد الله بن الأشجّ عن عَفِيف بن عمرو بن المسيّب، وفيه: فقال أبو أيوب: سألنا عن ذلك النبي ﷺ، فقال: «**فذلك له سهمُ جَمْعٍ**».

وقال بعضهم: «يعقوب بن عمرو بن المسيب» بدل «عفيف»، كما في «تاريخ» البخاري (٤/ ٢/ ١٩٠)(٦).

---

(١) رقم (٥٧٧).

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (١٠/ ٤٨٥).

(٤) (١/ ١٣٣).

(٥) رقم (٥٧٨).

(٦) «التاريخ الكبير» (٨/ ٣٩٠).

عفيف: وثَّقه النسائي[١]، ويكفيه رواية مالك وبُكير عنه، ومالك مشهور بأنه لا يروي إلا عن ثقة، وكذلك بُكير، قال عمرو بن الحارث[٢]: إذا رأيتَ بكير بن عبد الله روى عن رجلٍ فلا تسأل عنه، فهو الثقة الذي لا شكَّ فيه. ذكره في «التهذيب» في ترجمة بكير.

٦ ــ أحمد في «المسند» (٤/ ٢١٥)[٣]: ثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن إسحاق قال: حدثني عمران بن أبي أنس عن حنظلة بن علي الأسلمي عن رجلٍ من بني الدِّيل قال: «صليتُ الظهر في بيتي، ثمّ خرجتُ بأباعِرَ لي لأُصْدِرَها إلى الراعي، فمررتُ برسول الله ﷺ وهو يُصلِّي بالناس الظهرَ، فمضيتُ فلم أُصَلِّ معه، فلما أَصدَرتُ أباعِرِي ورجعتُ ذُكِرَ ذلك لرسول الله ﷺ فقال لي: «**ما مَنَعَك يا فلانُ أن تُصلِّي معنا حينَ مررتَ بنا؟**» قال: قلت: يا رسول الله، إنّي قد كنتُ صلَّيتُ في بيتي، قال: «**وإنْ**».

[ق١١] أقول: الرجل من بني الدِّيل صحابي، ورجال السند كلهم ثقات، إلا أن في ابن إسحاق كلامًا، والراجح عندهم أنه ثقة يُدلِّس، وقد صرَّح هنا بالسماع، فزالت تهمة التدليس.

٧ ـ أبو داود والترمذي[٤] وقال: حديث حسن، وابن خزيمة وابن حبان في «صحيحيهما»[٥]، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٢٠٩) وقال: صحيح

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٧/ ٢٣٦).

(٢) بل أحمد بن صالح المصري كما في «التهذيب» (١/ ٤٩٢، ٤٩٣).

(٣) رقم (١٧٨٩٠).

(٤) أبو داود (٥٧٤) والترمذي (٢٢٠).

(٥) ابن خزيمة (١٦٣٢) وابن حبان (٢٣٩٧، ٢٣٩٨، ٢٣٩٩). وأخرجه أيضًا أحمد =

على شرط مسلم، وغيرهم عن أبي سعيد الخدري قال: جاء رجل وقد صلَّى رسول الله ﷺ بمدة، فقال: «**أيكم يَتَّجِرُ على هذا؟**»، فقام رجل فصلَّى معه. لفظ الترمذي، ولفظ أبي داود والحاكم: «**ألا رجلٌ يتصدق على هذا فيُصلِّي معه**».

وجاء بمعناه من حديث أبي أمامة عند أحمد (٥/ ٢٥٤)[١]، ومن حديث أنس عند الدارقطني (ص ١٠٣)[٢]، وفي «كنز العمال»[٣] أنه أخرجه أبو عوانة والضياء في «المختارة»[٤]. وقال الترمذي[٥]: وفي الباب عن أبي أمامة وأبي موسى[٦] والحكم بن عُمير[٧].

= (١١٦١٣، ١١٠١٩) والدارمي (١/ ٣١٨) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ٦٩).

(١) رقم (٢٢١٨٩، ٢٢٣١٦). وإسناده ضعيف جدًّا، لضعف عبيد الله بن زحر وعلي بن يزيد الألهاني.

(٢) (١/ ٢٧٦).

(٣) (٧/ ٦٤٣) برقم (٢٠٦٩٢).

(٤) رقم (١٦٧٠، ١٦٧١). وأخرجه أيضًا الطبراني في «المعجم الأوسط» (٧٢٨٢). وإسناده حسن.

(٥) عقب الحديث (٢٢٠).

(٦) أخرجه ابن ماجه (٩٧٢) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٣٠٨) والدارقطني (١/ ٢٨٠) والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٣٤) والبيهقي (٣/ ٦٩) بلفظ: «الاثنان فما فوقهما جماعة». وإسناده ضعيف جدًّا، الربيع بن بدر متروك، ووالده وجدّه مجهولان.

(٧) في الأصل: «عمرو»، والتصويب من الترمذي. والحديث أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٧/ ٤١٥) وابن عدي في «الكامل» (٥/ ٢٥٠) باللفظ المذكور. وفي إسناده عيسى بن إبراهيم القرشي، قال البخاري: «منكر الحديث».

وجاء من مرسل أبي عثمان النهدي(١)، والحسن البصري. قال ابن أبي شيبة في «المصنف»(٢): ثنا هُشيم نا خصيف بن يزيد التيمي(٣) قال: نا الحسن أن رجلًا دخل المسجدَ وقد صلَّى النبي ﷺ، فقال: «**ألا رجلٌ(٤) يقوم إلى هذا فيصلِّي معه؟**»، فقام أبو بكر فصلَّى معه، وكان قد صلَّى تلك الصلاة.

٨ و ٩ و ١٠ ـ حديث جابر في صلاة معاذ، وحديثه في صلاة الخوف، وحديث أبي بكرة في صلاة الخوف أيضًا، وستأتي إن شاء الله تعالى.



---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (٧١٧٣).
(٢) رقم (٦٧٢٣).
(٣) كذا في نسخ «المصنّف»، والصواب: «خصيب بن زيد التميمي»، كما في «التقريب» وغيره من كتب الرجال.
(٤) في الأصل: «رجلًا». والتصويب من «المصنّف».

الفقـــه

لا يخفى أن الأصل عدم مشروعية الإعادة، وهذه الأحاديث إنما دلَّت على مشروعية الإعادة في صور:

الأولى: من صلَّى في بيته أو نحوه، ولو جماعةً، ثم أدرك الجماعة في المسجد.

وقولي: «ولو جماعةً» مأخوذ من عموم الأحاديث؛ إذ لم تُقيَّد الصلاة في الرحل بكونها فرادى.

الثانية: فيما إذا رأى إنسانًا يريد الصلاة وحده، فيتصدَّق عليه.

الثالثة: في الرجل يكون إمامًا راتبًا، فيصلِّي في غير مسجده، ثم يرجع إلى مسجده، فيصلِّي بهم.

الرابعة: في الخوف.

فما عدا هذه الصور باقٍ على الأصل من عدم مشروعية الإعادة، إلا أن يتفق ما هو في معنى واحدةٍ منها.

فأما حديث ابن عمر مرفوعًا: **«لا تُصلُّوا صلاةً في يومٍ مرتين»** أو **«لا تُعاد الصلاة في يومٍ مرتين»** أو **«لا صلاةَ مكتوبة في يومٍ مرتين»**، فإن كان باللفظ الثاني، ومعناه النهي عن إعادتها مرتين، بأن يصلِّيها ثم يعيدها ثم يعيدها، فلا مخالفةَ فيه لما تقدم، إلا أن يُتصوَّر في بعض الصور الأربع ما يستلزم مثل هذا، كأن يصلِّي في بيته، ثم يعيد مع الإمام، ثم يريد أن يتصدق بإعادتها مع من يريد أن يصلِّي وحدَه.

وإن كان باللفظ الثالث: لا تُكْتَب أي لا تُفْرَض صلاةٌ واحدةٌ في يوم مرتين، وحاصله أن تكون إعادةُ صلاةٍ من المكتوبات مفروضةً كأصلها، فلا خلاف فيه أيضًا.

وإن كان باللفظ الأول: «**لا تُصلُّوا صلاةً في يومٍ مرتين**» فهو عام، وأحاديث الباب خاصة، فيعمل بها فيما دلَّت عليه، وما بقي فللعام.

وهذا فيما يظهر مُجمَعٌ عليه في الظهر والعشاء، واختلف الناس في الباقي.

أما الصبح والعصر، فللنهي عن الصلاة بعدهما.

وأما المغرب فقياسًا على الوتر.

والذي يترجح إعادة الصبح أيضًا للحديث الثاني، وكذلك العصر للحديث الأول، وقياسًا على الثاني من باب أولى؛ لأنه قد ورد جواز الصلاة بعد العصر في غير هذا.

وقد يقال: إنه بين طلوع الفجر وطلوع الشمس إنما المنهيُّ عنها ما عدا راتبةِ الصبح وفريضتِها، فهي خارجة عن النهي، فكذلك الصبح إذا أُعيدَتْ حيث تُشْرَع إعادتها، ونحوه يقال في إعادة العصر.

هذا، والأحاديث في الأوقات المكروهة تدلُّ أن الكراهة إنما تشتدُّ في وقت طلوع الشمس ووقت غروبها. وأما بين صلاة الصبح وطلوع الشمس، وبين صلاة العصر ووقت الغروب، فإنما هما كالحِمَى لسدِّ الذريعة.

فلو قيل: إن ما عدا الفريضتين مما له سببٌ متقدمٌ أو مقارنٌ إنما يمتنع عند الطلوع وعند الغروب، لكان مذهبًا يتفق به عامة الأدلة، كذا كان يخطر

لي، ثم رأيتُ بعض أجلَّة العصرِ نحا نحوه.

فأما المغرب فقد جاءت إعادتها في إمامة معاذ بقومه، كما يأتي، وكذلك في الخوف كما يأتي، وعموم الأدلة يقتضي إعادتَها بصفتها، وجاء عن جماعةٍ من السلف أنه يَشْفَعُها بركعة، كما قيل بنحوه في الوتر. وجاء عن بعضهم ما يدلُّ على التخيير بين أن يُعيدَها بصفتها، وأن يُعيدَها ويَشْفعَها بركعة.

والأقرب ـ والله أعلم ـ أنه يُعيدها بصفتها، ومما يُؤيِّد هذا احتمالُ أن يكون في صلاته الأولى خللٌ ضارٌّ لم يتنبه له، فتكون الثانية هي فرضَه على الحقيقة، أو تكون الثانية أكثرَ أجرًا، فيتفضل الله عزَّ وجلَّ بجعلها فريضتَه حتى يكون له فيها الثواب الفرض.

وهذا مجمل ما جاء عن ابن عمر وابن المسيِّب أن تعيين أيهما الفرض إلى الله عزَّ وجلَّ، ولا يُنافي هذا ما جاء من السنة، وفي كلام ابن عمر وغيره أن الثانية نافلة، فإن هذا ـ والله أعلم ـ مبنيٌّ على الظاهر من أنه قد صلَّى صلاةً صحيحة بَرِئتْ بها ذمتُه في الظاهر، فتدبَّر! والله أعلم.



فصل

هل يُعيد إمامًا؟

*** أدلة المجيزين:**

الأول: حديث جابر في قصة معاذ

رواه عن جابر جماعةٌ أجلُّهم عمرو بن دينار، ورواه عن عمرٍو جماعةٌ أجلُّهم ابن جريج.

قال الشافعي: أخبرنا عبد المجيد قال: أخبرني ابن جريج عن عمرو عن جابر قال: «كان معاذ يُصلِّي مع النبي ﷺ العشاءَ، ثم ينطلق إلى قومه، فيصلِّيها بهم، هي له تطوع، وهي لهم المكتوبة». (الأم ١/ ١٥٣)[١].

ورواه عبد الرزاق في «مصنفه»[٢] ـ كما يظهر من «الفتح»[٣] وغيره ـ: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني عمرو.

وكذلك أخرجه الدارقطني (ص ١٠٢)[٤] وغيره ـ من طريق عبد الرزاق.

وأخرجه الدارقطني[٥] أيضًا: حدثنا أبو بكر النيسابوري نا إبراهيم بن مرزوق ثنا أبو عاصم عن ابن جريج....

---

(١) (٢/ ٣٤٧) ط. دار الوفاء.

(٢) رقم (٢٢٦٦).

(٣) (٢/ ١٩٥، ١٩٦).

(٤) (١/ ٢٧٥).

(٥) (١/ ٢٧٤).

وقد طعن بعضهم في زيادة «هي له تطوع» قال: قد رواه عن جابر جماعة غير عمرو ـ كما سيأتي ـ وعن عمرو جماعة غير ابن جريج ـ كما سيأتي ـ ولم يذكروا هذه الزيادة.

ثم قال بعضهم: إنما وجدت في رواية الشافعي، وقد علمت أنها ثابتة من غير طريقه.

وقال غيره: إنما هي في رواية ابن جريج، ويوشك أن تكون مدرجة، وجزم بعض المتأخرين أنه أدرجها ابن جريج، وقوى ذلك بموافقتها لمذهب ابن جريج.

أقول: إن أراد أن ابن جريج أدرجها عمدًا؛ لتلتبس بالحديث وتُحسَب منه، فهذه تهمة باطلة تنافي أصلَ العدالة، فضلًا عما عُرِف به ابن جريج من التقوى والجلالة.

فإن قيل: فإنه معروف بالتدليس.

قلت: تدليسه المعروف عنه أنه إذا قال: «قال فلان» احتمل أن لا يكون سمعه منه، وقد أخبر بذلك عن نفسه، أي أنه لا يلتزم إذا قال: «قال فلان» أن يكون سمعه منه، بل قد يقول فيما لم يسمعه ممن سمَّاه، وقال ـ كما في «تهذيب التهذيب»[1] ـ: إذا قلت: «قال عطاء» فأنا سمعتُه منه، وإن لم أقلْ: سمعتُ.

فأوضح أنه إنما يلتزم في قوله: «قال فلان» أن يكون سمعه من فلان إذا قال: «قال عطاء»، فأما في غيره فلا.

(١) (٦/٤٠٦).

[ق١٢] وهكذا ينبغي أن تكون الحال في كل ثقةٍ عُرِف بالتدليس، فأما من يُدلِّس بدون أن يدلَّ على أنه يُدلِّس فالظاهر أن ذلك يَخدِش في عدالته.

والمقصود أن اعتياد ابن جريج أن يقول: «قال فلان» ولم يسمع من فلان بعد أن بيَّن أنه قد يقول ذلك فيما لم يسمعه، لا يستلزم أن يلبس شيئًا من كلامه بالحديث؛ ليحسب من الحديث.

وإن أراد أن ابن جريج زادها على وجه التفسير بحسب اعتقاده، كما يقع كثيرًا من أهل العلم، يذكر الرجل الآية، ثم يُتبِعها بشيء من عنده على وجه التفسير، وكذلك في الأحاديث، وقد بيَّن علماء الحديث نوع المدرج، وأن غالبه يكون على هذه الوجه= فيرُدُّه أن العادة في مثل هذا أن الشيخ إذا تكررت روايته للحديث إنما يتفق الإدراج في بعض الروايات، وبقية الروايات إما أن تسكتَ عنه، وإما أن تُفصِّل، فتُميِّز الحديثَ من كلام الشيخ.

وهذا الحديث قد روي عن ابن جريج من أوجهٍ كما علمتَ، وتلك الجملة متصلة بالقصة فيها كلها.

فالظاهر أنه إن كان هناك إدراج فهو من عمرو بن دينار؛ لأنه هو الذي تعددت عنه الروايات، ولم تقع الجملة المذكور إلا في رواية ابن جريج. فإن قيل بذلك، دُفِع بأن الإدراج خلاف الأصل، إذ الغالب مِن حال الثقة الضابط أنه إن أراد أن يُتبِعَ الحديثَ بشيء من عنده فصَّل ذلك وبيَّنه. وابن جريج إمام فقيه متقن، وهو بلديُّ عمرو، ولازمه مدةً، فمن البعيد أن يشتبه عليه الأمر في هذا بأن تكون تلك الجملة من كلام عمرو، فيحسبها ابن جريج من الحديث، ويستمرَّ عليه الوهم.

والحاصل: أن انفراد رواية ابن جريج بذكر تلك الجملة دون بقية الرواة عن عمرو ودون بقية الرواة عن جابر يُشعِر بالإدراج، والأصل المذكور ـ أي أن الغالب من حال العدل الضابط أن لا يُتبع الحديثَ بشيء من كلامه بدون فصل أو بيان، والغالب من حال الفقيه المتقن التمييز بين ما يذكره الشيخ على أنه من الحديث، وما يزيده من عنده في الحديث ـ يُنافي الإدراجَ. فالميزان الترجيح بين هذين.

وقد يُرجَّح عدم الإدراج:

أولًا: بأن الإدراج في الأصل خلاف الظاهر الغالب، فلا يُصار إليه إلا بحجة واضحة، ولا يكفي ما يوقع في الشكّ والتردّد.

وثانيًا: لا يُستغرب أن ينفرد ابن جريج بالزيادة عن عمرو، فإنه بلديُّه، قديم السماع منه، وهو فقيه يعقل قيمة هذه الزيادة فيعتني بحفظها، فأما من ليس بفقيه فقد يرى أن من صلَّى صلاة صحيحة ثم أعادها، لا يتصور فيه إلا أن تكون الأولى فرضه، والثانية نافلة، فيتوهم أن الزيادة المذكورة لا حاجة إليها.

وقد قال الشافعي(١): أخبرنا إبراهيم بن محمد عن ابن عَجْلان عن عبيد الله بن مِقْسَم عن جابر أن معاذ بن جبل كان يُصلِّي مع رسول الله ﷺ العشاءَ، ثم يرجع إلى قومه فيصلِّي بهم العشاء، وهي له نافلة.

وإبراهيم بن محمد هو ابن أبي يحيى الأسلمي، كذَّبه جماعة، وكان الشافعي يُوثِّقه في حديثه، وكذلك وثَّقه ابن الأصبهاني، وقوَّاه ابن عُقدة

(١) في «الأم» (٢/ ٣٤٧، ٣٤٨).

وابن عدي[١].

ويظهر أن إبراهيم كان ـ أولًا ـ متماسكًا، وذلك لما سمع منه الشافعي، ثم تغيَّر بعده.

وعلى كل حال، فرواية إبراهيم لا تصلح للحجة، وقد رواه غيره عن ابن عجلان، ولم يقل: «وهي له نافلة». راجع «مسند أحمد» (٣/ ٣٠٢)[٢].

وقال بعضهم: هَب الجملة المذكورة ثبتت عن جابر فذلك ظن منه، ولا يلزم أن يكون مطابقًا للواقع، وهَبْ أن معاذًا أخبر جابرًا بذلك، فذلك رأي لمعاذ، ولا يلزم أن يكون النبي ﷺ عرف ذلك، وأقرَّه عليه.

وغير ذلك مما قالوه، وسيأتي النظر فيه جملة إن شاء الله تعالى.

ومنهم منصور بن زاذان: في «صحيح مسلم»[٣] ولفظه: «أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله ﷺ عشاء الآخرة، ثم يرجع إلى قومه، فيصلِّي بهم تلك الصلاةَ».

ومنهم سفيان بن عيينة: قال الشافعي: أخبرنا سفيان بن عيينة أنه سمع عمرو بن دينار يقول: سمعت جابر بن عبد الله يقول: كان معاذ بن جبل يصلِّي مع النبي ﷺ العشاء أو العَتمةَ، ثم يرجع فيُصلِّيها بقومه في بني سلمة، قال: فأخَّر النبي ﷺ العشاء ذاتَ ليلةٍ. قال: فصلَّى معه معاذ. قال: فرجع فأمَّ قومَه فقرأ بسورة البقرة... فقال: يا رسول الله، إنك أخَّرتَ العشاء،

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ١٥٨ ـ ١٦٠).

(٢) رقم (١٤٢٤١).

(٣) رقم (٤٦٥/ ١٨٠).

وإن معاذًا صلَّى معك ثم رجع فأمَّنا، فافتتح بسورة البقرة، فلما رأيتُ ذلك تأخرتُ وصلَّيتُ، وإنما نحن أصحاب نواضِحَ نعمل بأيدينا، فأقبل النبي ﷺ على معاذ فقال: «**أفتَّانٌ أنتَ يا معاذ؟ أفتَّانٌ أنت يا معاذ؟ اقرأْ بسورة كذا وسورة كذا**» (الأم ١/ ١٥٢)(١).

ثم قال الشافعي: «وأخبرنا سفيان بن عيينة قال حدثنا أبو الزبير عن جابر مثله، وزاد...».

الحميدي عن ابن عيينة عن عمرو وأبي الزبير معًا: أخرجه أبو عوانة في «صحيحه» (٢/ ١٥٦) والبيهقي في «السنن» (٣/ ١١٢) عن الحميدي عن ابن عيينة عن عمرو فقط، ثم ذكر زيادة «أبي الزبير» التي رواها الشافعي، ذكره البيهقي أيضًا.

ورواه عن ابن عيينة عن عمرو فقط جماعة، منهم الإمام أحمد في «المسند» (٣/ ٣٠٨)(٢)، ومن طريقه أبو داود(٣).

ومنهم محمد بن منصور عند النسائي(٤)، ومنهم محمد بن عبَّاد عند مسلم(٥)، فلم يذكروا العشاء في أول الحديث، ولفظ مسلم: «كان معاذ يُصلِّي مع النبي ﷺ ثم يأتي فيؤمُّ قومَه، فصلَّى ليلةً مع النبي ﷺ العشاء...».

---

(١) (٢/ ٣٤٦) ط. دار الوفاء.

(٢) رقم (١٤٣٠٧).

(٣) رقم (٧٩٠).

(٤) (٢/ ١٠٢).

(٥) رقم (٤٦٥).

وممن رواه عن عمرو: شعبة، في «صحيح البخاري»[١] باب إذا طوَّل الإمام، أخرجه عن بندار عن غندر عن شعبة عن عمرو قال: سمعت جابر بن عبد الله قال: كان معاذ بن جبل يُصلِّي مع النبي ﷺ، ثم يرجع فيؤمُّ قومَه، فصلَّى العشاءَ فقرأ بالبقرة...». وكذلك رواه أحمد في «المسند» (٣/ ٣٦٩)[٢] عن غندر.

ومنهم سُلَيم بن حيّان عند البخاري في «الصحيح»[٣] في الأدب باب من لم يرَ إكفارَ من قال ذلك متأوّلًا، ولفظه: «إن معاذ بن جبل كان يُصلِّي مع النبي ﷺ، ثم يأتي قومَه فيصلِّي بهم الصلاة، فقرأ بهم البقرة...».

ومنهم أيوب السختياني، وستأتي روايته بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل

وممن رواه عن جابر: عبيد الله بن مِقْسم، قال أحمد في «المسند» (٣/ ٣٠٢)[٤]: ثنا يحيى عن ابن عجلان حدثني عبيد الله بن مِقْسم عن جابر بن عبد الله: «أن معاذ بن جبل كان يُصلِّي مع النبي ﷺ العشاء، ثم يأتي قومَه، فيصلِّي بهم تلك الصلاةَ».

وكذلك أخرجه أبو داود[٥] في باب إمامة من صلَّى بقومٍ، وقد صلَّى

---

(١) رقم (٧٠١).
(٢) رقم (١٤٩٦٠).
(٣) رقم (٦١٠٦).
(٤) رقم (١٤٢٤١).
(٥) رقم (٥٩٩).

تلك الصلاة، عن عبيد الله بن عمر بن مَيْسَرة عن يحيى بن سعيد عن ابن عجلان. وأخرجه في باب تخفيف الصلاة[(١)]: حدثنا يحيى بن حبيب بن عربي ثنا خالد بن الحارث ثنا محمد بن عجلان عن عبيد الله بن مِقْسم عن جابر، ذكر تلك القصة.

وقد ساقه بتمامه البيهقي في «السنن» (٣/ ١١٦)، قال: «كان معاذ يُصلِّي مع رسول الله ﷺ العشاءَ، ثم يرجع فيصلِّي بأصحابه، فرجع ذات ليلة...».

ومنهم أبو الزبير، وقد تقدم رواية ابن عيينة عنه مع روايته عن عمرو بن دينار.

ورواه الليث بن سعد عن أبي الزبير مختصرًا: «صلَّى معاذ بن جبل الأنصاري لأصحابه العشاءَ فطوَّل عليهم...». أخرجه مسلم في «الصحيح»[(٢)].

ومنهم أبو صالح، وروايته أيضًا مختصرة، قرنه النسائي[(٣)]، باب خروج الرجل من صلاة الإمام...، بمحارب، ولم يُسمِّ الصلاة.

وأخرجه أبو داود[(٤)] باب تخفيف الصلاة عن أبي صالح فقط، أخصر من ذلك، ولم يُسمِّ جابرًا، بل قال: «عن أبي صالح عن بعض أصحاب النبي ﷺ».

---

(١) رقم (٧٩٣).

(٢) (٤٦٥/ ١٧٩).

(٣) في «سننه» (٢/ ٩٧، ٩٨).

(٤) رقم (٧٩٢).

ومنهم محارب بن دثار: قال النسائي[١] في باب القراءة في العشاء الآخرة بـ(سبح اسم ربك الأعلى): أخبرنا محمد بن قدامة قال حدثنا جرير عن الأعمش عن محارب بن دِثار عن جابر قال: قام معاذ فصلَّى العشاء الآخرة فطوَّل، فقال النبي ﷺ: «**أفتّانٌ يا معاذ؟...**».

وأشار إليه البخاري في «الصحيح» قال[٢]: قال عمرو وعبيد الله بن مِقْسم وأبو الزبير عن جابر: «قرأ معاذ في العشاء بالبقرة»، وتابعه الأعمش عن محارب.

ورواه النسائي[٣] في موضع آخر لكن مقرونًا بأبي صالح كما مر.

[ق١٣] ومنهم عبد الرحمن بن جابر: قال أبو داود[٤] والطيالسي في «مسنده» (ص)[٥]: «مرَّ حَزْم بن أبي كعب بمعاذ بن جبل، وهو يصلِّي بقومه صلاة العتمة، فافتتح بسورة طويلة...».

---

(١) في «سننه» (٢/ ١٧٢).

(٢) عقب الحديث (٧٠٥).

(٣) (٢/ ٩٧، ٩٨).

(٤) رقم (٧٩١).

(٥) كذا في الأصل بدون ذكر رقم الصفحة، وعزاه إليه الحافظ في «الفتح» (٢/ ١٩٣). ولم أجد الحديث في مسنده، وأخرجه البزار (كما في «كشف الأستار» رقم ٤٨٣) من طريق الطيالسي عن طالب عن ابن جابر عن أبيه. انظر «الإصابة» (٢/ ٥٢٣).

فصل

وقع في رواية الثلاثة الآخرين بعض الاختلاف:

أما أبو الزبير: فقد تقدم رواية ابن عيينة عنه، وكذلك رواية الليث، وفيها: «صلَّى معاذ بن جبل الأنصاري لأصحابه العشاء». ووقع في روايةٍ عنه عند عبد الرزاق: «المغرب» كذا نبَّه عليه ابن حجر في «فتح الباري»[١].

وأما محارب: فتقدم برواية الأعمش عنه: «قام معاذ فصلَّى العشاء الآخرة»، ورواه ابن مهدي عن الثوري عن محارب «المغرب»، ذكره النسائي[٢] في باب القراءة في المغرب بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾.

وقال أحمد في «المسند» (٣/ ٣٠٠)[٣]: ثنا وكيع عن سفيان عن محارب.. عن جابر: «أن معاذًا صلَّى بأصحابه، فقرأ البقرة في الفجر، وقال عبد الرحمن ـ يعنى ابن مهدي ـ: المغرب».

وقال أبو داود الطيالسي في «مسنده» (ص ٢٣٩)[٤]: حدثنا شعبة عن محارب قال: سمعت جابرًا يقول: انتهى رجل من الأنصار معه ناضحانِ له إلى معاذٍ وهو يصلِّي المغرب، فاستفتح معاذ بسورة البقرة أو النساء ــ قال شعبة: شكَّ محارب ـ، فلما رأى ذلك الرجل صلَّى، ثم انطلق، فبلغ الرجلَ أن معاذًا يقول: هو منافق، فأتى رسولَ الله ﷺ، فذكر ذلك له، فقال رسول

(١) (٢/ ١٩٣).
(٢) (٢/ ١٦٨).
(٣) رقم (١٤٢٠٢).
(٤) رقم (١٧٢٨).

الله: «يا معاذُ، أفتَّان أفتان، أو قال: فاتن، أَوَ لَا قرأتَ بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، و﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ أو ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ ـ قال شعبة: شكَّ محارب ـ وراءك ذو الحاجة والصغير، أو قال: الضعيف ـ شكَّ محارب».

وقد رواه أبو عَوانة في «صحيحه» (٢/ ١٥٨) من طريق أبي النضر وأبي داود الطيالسي قالا: ثنا شعبة عن محارب قال: سمعت جابرًا قال: «أقبل رجلٌ بنا ضحينِ، وقد جَنَحَ الليلُ، فوافق معاذًا يصلِّي المغرب»، وذكر حديثه في هذا.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣/ ٢٩٩)[١] عن محمد بن جعفر وحجاج عن شعبة، ولفظه: «أقبل رجل من الأنصار ومعه ناضحانِ له، وقد جَنَحَتِ الشمسُ، ومعاذٌ يُصلِّي المغرب...» فساقه قريبًا من لفظ الطيالسي.

وأخرجه البخاري في «الصحيح»[٢] عن آدم عن شعبة، وفيه: «أقبل رجل بناضحَينِ وقد جنح الليلُ، فوافق معاذًا يُصلِّي، فترك ناضِحَه وأقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة أو النساء... فلولا صلَّيتَ بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾، ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾». أحسب هذا في الحديث.

قال البخاري[٣]: وتابعه سعيد بن مسروق ومِسْعَر والشيباني. قال عمرو وعبيد الله بن مقسم وأبو الزبير عن جابر: «قرأ معاذ في العشاء بالبقرة»، وتابعه الأعمش عن محارب.

---

(١) رقم (١٤١٩٠).

(٢) رقم (٧٠٥).

(٣) بعد الحديث المذكور.

وذكر الحافظ في «الفتح»[١] أن رواية مِسْعر عن محارب وصلها السرَّاج، وأنه وقع عنده «البقرة والنساء».

وأما رواية سعيد بن مسروق فعند أبي عوانة في «صحيحه» (٢/ ١٥٨) وفي النسخة خطأ، ولفظها: «أن معاذًا أمَّ قومَه في صلاة المغرب، فمرَّ غلام من الأنصار...»، وذكر حديثه في هذا.

وأما عبد الرحمن بن جابر: فقال أبو داود[٢] في باب تخفيف الصلاة: حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا طالب بن حبيب، سمعت عبد الرحمن بن جابر يحدث عن حزم بن أبي كعب: أنه أتى معاذَ بن جبل وهو يُصلِّي بقومٍ صلاةَ المغرب ـ في هذا الخبر ـ قال: فقال رسول الله ﷺ: «**يا معاذُ، لا تكن فتّانًا، فإنه يصلِّي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة والمسافر**».

وفي «الفتح»[٣] أبو يعلى بإسناد حسن من رواية عيسى بن جارية... عن جابر قال: «كان أُبي بن كعب يُصلِّي بأهل قباء، فاستفتح سورة طويلة، فدخل معه غلام من الأنصار....» وفي آخره من كلام النبي ﷺ: «**إنَّ منكم منفِّرينَ... فإنَّ خلفكم الضعيفَ والكبيرَ والمريضَ وذا الحاجة**».

وذكر الحافظ[٤] أن هذه القصة هي نفس القصة التي في «الصحيحين»[٥]

---

(١) (٢/ ٢٠١، ١٩٣). وهو في «مسند السرّاج» (١٧٥) تحقيق إرشاد الحق الأثري.

(٢) رقم (٧٩١).

(٣) (٢/ ١٩٨). وهو في «مسند» أبي يعلى (١٧٩٢).

(٤) في المصدر السابق.

(٥) البخاري (٧٠٢) ومسلم (٤٦٦).

عن أبي مسعود الأنصاري: «أن رجلًا قال: والله يا رسول الله إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا...».

وفي «مسند أحمد» (٥/ ٣٥٥)[(١)]: ثنا زيد بن الحُباب حدثني حسين ثنا عبد الله بن بُريدة قال: سمعتُ أبي بُريدةَ يقول: إن معاذَ بن جبل يقول[(٢)]: صلَّى بأصحابه صلاةَ العشاء، فقرأ فيها بـ ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ﴾، فقام رجل...وأتى الرجل النبي ﷺ، فاعتذر إليه، فقال: إني كنتُ أعمل في نخلٍ، فخِفتُ على الماء، فقال رسول الله ﷺ: «**صَلِّ بـ ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ ونحوِها من السور**».

وفي «المسند» أيضًا (٣/ ١٢٤)[(٣)]: ثنا إسماعيل بن إبراهيم ثنا عبد العزيز بن صُهَيب ـ وقال مرة: أخبرنا عبد العزيز بن صُهيب ـ عن أنس بن مالك قال: كان معاذ بن جبل يؤمُّ قومَه، فدخل حرامٌ وهو يريد أن يسقي نخلَه، فدخل المسجدَ ليصلِّي مع القوم، فلما رأى معاذًا طوَّلَ تجوَّزَ في صلاته، ولَحِقَ بنَخْلِهِ يَسْقيه... فأقبل النبي ﷺ على معاذ، فقال: «**أفتَّانٌ أنتَ؟ أفتَّان أنت؟ لا تُطوِّلْ بهم، اقرأ بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ ونحوهما**».

---

(١) رقم (٢٣٠٠٨).

(٢) كذا بزيادة «يقول» في الطبعة القديمة من «المسند». ولا توجد في الأصول الخطية والنسخة المحققة.

(٣) رقم (١٢٢٤٧).

وفي «المسند» أيضًا (٥/ ٧٤)[١]: ثنا عفّان ثنا وُهَيب ثنا عمرو بن يحيى عن معاذ بن رِفاعة الأنصاري عن رجل من بني سَلِمةَ يقال له: سُلَيم، أتى رسولَ الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إن معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام، ونكون في أعمالنا بالنهار، فيُنادِي بالصلاة، فنخرج إليه، فيُطوِّل علينا، فقال رسول الله ﷺ: «**يا معاذ بن جبل، لا تكنْ فتَّانًا، إما أن تُصلِّي معي، وإما أن تُخفِّفَ على قومك**»... ثم قال سليم: ستَرونَ غدًا إذا التقى القومُ إن شاء الله، قال: والناس يتجهزون إلى أُحُدٍ، فخرَج، وكان في الشهداء، رحمة الله ورضوانه عليه.

وذكره الحافظ في «الفتح»[٢] ثم قال: وقد رواه الطحاوي والطبراني من هذا الوجه عن معاذ بن رفاعة أن رجلًا من بني سلمة.. فذكر مرسلًا، ورواه البزار من وجه آخر عن جابر، وسماه سليمًا أيضًا.

أقول: والسياق يُشبِه سياق رواية عبيد الله بن مِقْسَم عن جابر كما في «سنن» البيهقي (٣/ ١١٧)، لكن ليس في رواية ابن مقسم «إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف على قومك».

ومعاذ بن رفاعة لم يدرك سليمًا؛ لأن سليمًا استشهد بأحد كما في القصة، ولكن يمكن أن يكون سمعها من جابر أو غيره. والله أعلم.

---

(١) رقم (٢٠٦٩٩).

(٢) (٢/ ١٩٤). وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٠٩)، والطبراني في «الكبير» (٧/ ٦٧).

قال الحافظ في «الفتح»[(١)]: وجمع بعضهم بين هذا الاختلاف بأنهما واقعتان، وأيَّد ذلك بالاختلاف في الصلاة: هل هي العشاء أو المغرب؟ وبالاختلاف في السورة: أهي البقرة، أو ﴿ٱقْتَرَبَتِ﴾؟ وبالاختلاف في عذر الرجل: هل هو لأجل التطويل فقط لكونه جاء من العمل وهو تَعْبان، أو لكونه أراد أن يَسْقِيَ نخلَه إذ ذاك، أو لكونه خاف على الماء في النخل كما في حديث بريدة... ويحتمل أن يكون النهي أولًا وقع لما يخشى من تنفير بعض من يدخل في الإسلام، ثم لما اطمأَنَّتْ نفوسُهم بالإسلام ظنَّ أن المانع زال، فقرأ بـ ﴿ٱقْتَرَبَتِ﴾... فصادف صاحب الشغل.

أقول مستعينًا بالله عز وجل: حديث أنس سندُه بغاية القوة، وهو ظاهر في أن الصلاة التي أطالها معاذ هي الصبح، فمن المحتمل أن يكون معاذ صلَّى الصبح فأطال ففارقه حرام، وصلَّى العشاء فأطال ففارقه سُلَيم، اتفق الأمرانِ في يومٍ، أو أيامٍ متقاربة، فكان معاذ يَعْتِبُ على كلٍّ منهما، فبلغَ النبيَّ ﷺ الأمرانِ، فعاتب معاذًا، ولذلك كرَّر عليه: «أفتّان أفتّان أفتّان».

وانفرد أنس بذكر قصة حرام؛ لأنه خاله، وانفرد جابر بذكر قصة سليم؛ لأنه من رهطه، وقضى الله عز وجل أن استشهد الرجلان: سُلَيم وحرام، الأول بأُحُد والثاني ببئر معونة.

وأما حديث حسين ـ وهو ابن واقد ـ عن عبد الله بن بريدة عن أبيه: فأحسِبُه انتقل ذهن الراوي من قصة إلى قصة، فجاء المتن ملفَّقًا، وقد استنكر أحمد أحاديث حسين بن واقد عن عبد الله بن بريدة جدًّا.

---

(١) (٢/ ١٩٤).

وكذلك حديث طالب بن حبيب عن عبد الرحمن بن جابر: أخشى أن يكون ملفَّقًا من عدة قصص، وأخشى أن لا يكون هناك وجودٌ لحَزْم بن أبي كعب، وإنما وقع تحريف وتغيير، وذهاب إلى واقعة أبي بن كعب، وأكثر ما يقع في الكتب [ق١٤] في هذه الطريق: «حزم بن أبي كعب»، وقد قال البخاري(١) في طالب: «فيه نظر»، ولم يُوثِّقه أحد، إلا أن ابن حبّان ذكره في «الثقات»(٢)، وليس ذلك بنافعٍ له؛ لما عُرِف من شرط ابن حبان، مع تساهله حتى أنه لا يفي بشرطه، كما بينتُه في موضع آخر.

وأما محارب: فإنه لم يضبط هذا الحديث، كما عُرِف من كثرة شكِّه فيه، واضطرابِه، كما يُعلَم مما تقدم، وأحسبه سمع في هذا الباب عدة أحاديث متقاربة المعنى، فكان يلتبس عليه بعضها ببعض.

وبالجملة، فما وقع في تلك الرواية عن أبي الزبير من ذكر المغرب إذا ضُمّ إلى وقوع ذلك في أكثر الروايات عن محارب، مع وقوعه في روايةٍ لطالب، وإن ظهر أنه خطأ، فإنه يدل على أنّ هناك قصةً أخرى تتعلق بالمغرب.

فصل

قال البخاري في «الصحيح»(٣): «باب إذا صلَّى ثمَّ أمَّ قومًا: حدثنا سليمان بن حرب وأبو النعمان قالا: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن

---

(١) في «التاريخ الكبير» (٤/ ٣٦٠).

(٢) (٦/ ٤٩٢).

(٣) (٢/ ٢٠٣) (مع الفتح)، ورقم الحديث (٧١١).

عمرو بن دينار عن جابر قال: «كان معاذ يُصلِّي مع النبي ﷺ، ثم يأتي قومَه فيُصلِّي بهم».

وكذلك أخرجه أبو عوانة في «صحيحه» (٢/ ١٥٧) من طريق أبي معمر وعبد الوارث عن أيوب عن عمرو، ومن طريق سليمان بن حرب ومسدد و محمد بن أبي بكر المقدَّمي كلهم عن حماد بن زيد عن أيوب عن عمرو.

وقال مسلم في «الصحيح»(١): حدثنا قُتيبة بن سعيد وأبو الربيع الزهراني، قال أبو الربيع: ثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن عمروبن دينار عن جابر بن عبد الله قال: «كان معاذ يُصلِّي مع رسول الله ﷺ العشاءَ، ثم يأتي مسجدَ قومه فيُصلِّي بهم»

قال النووي في «شرح مسلم»(٢): «قال أبو مسعود الدمشقي: قتيبة يقول في حديثه: عن حماد عن عمرو، ولم يذكر فيه أيوب، فكان ينبغي لمسلم أن يبينه، وكأنه أهمله لكونه جعل الرواية مَسُوقةً عن أبي الربيع وحده».

أقول: هذا العذر غير كافٍ، بل لابدَّ أن يزاد فيه أحد أمرين:

إما أن يكون مسلم استثبت قتيبة لما قال حماد عن عمرو، فقال: الناس يروونه عن حماد عن أيوب عن عمرو، فقال قتيبة: نعم هو كذلك، ولكن مسلمًا لم يطمئن كل الاطمئنان إلى هذا لشبهة التلقين. وأشار إلى ذلك بجعله السياق لأبي الربيع.

---

(١) رقم (٤٦٥/ ١٨١).
(٢) (٤/ ١٨٣).

الثاني: أن يكون مسلم جزم بأن في رواية قتيبة تقصيرًا محضًا، لا يلزم منه اختلاف.

وفي «جامع الترمذي» (ص ٧٥)(١): باب ما ذُكِر في الذي يُصلِّي الفريضة ثم يؤمُّ الناسَ بعد ما صلَّى: حدثنا قتيبة حدثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله: أن معاذ بن جبل كان يُصلِّي مع رسول الله ﷺ المغربَ، ثم يرجعُ إلى قومه فيؤمُّهم».

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أصحابنا: الشافعي وأحمد وإسحاق، قالوا: إذا أمَّ الرجلُ القومَ في المكتوبة وقد كان صلّاها قبل ذلك، أن صلاة من ائتمَّ به جائزة، واحتجوا بحديث جابر في قصة معاذ، وهو حديث صحيح، وقد رُوِي من غير وجهٍ عن جابر...

أقول: يظهر أن الترمذي يخالف مسلمًا في هذا الحديث؛ فمسلم يرى أن حديث قتيبة هو حديث أبي الربيع نفسُه، وعنده فيما يظهر أن حماد بن زيد إنما روى عن أيوب عن عمرو بلفظ أبي الربيع، وأن كلمة «العشاء» صحيحة في الحديث، وإن لم تقع في رواية سليمان بن حرب وعارم، وأن قتيبة قصَّر في الإسناد، ووهم في قوله: «المغرب» بدل «العشاء».

وأما الترمذي فيرى ـ فيما يظهر ـ أن حديث قتيبة غير حديث أبي الربيع، وأن حماد بن زيد سمع الحديث من عمرو بن دينار، كما رواه قتيبة، وفيه «المغرب»، وسمعه من أيوب عن عمرو، كما رواه سليمان بن حرب وعارم، أو بزيادة «العشاء» كما قال أبو الربيع.

(١) (٢/ ٤٧٧ تحقيق أحمد شاكر)، ورقم الحديث (٥٨٣).

أقول: وإذا كان هكذا فزيادة أبي الربيع «العشاء» فيها نظر؛ لاحتمال أنه زادها بناءً على المعنى، على ما يظهر من أكثر الروايات.

ثم رأى الترمذي أن معاذًا كان يصلِّي المغرب مع النبي ﷺ، ثم يرجع إلى قومه فيصلِّي بهم، وإنما اختار الترمذي هذه الرواية لِنصِّها على المغرب؛ لأنه قد يستبعد هذا فيها:

أولًا: ما جاء عن بعض السلف من كراهية إعادتها، أو عن جماعة منهم أنه إذا أعادها شَفعَها بركعةٍ، كما ذكره الترمذي في موضع آخر(١).

ثانيًا: لضيق وقتها.

فجواز الإعادة فيها يدلُّ على الجواز في غيرها من باب أولى، خاصةً الظهر والعشاء.

فإن قيل: إن هذه الرواية تنفرد بذكر المغرب.

قلت: إنما تنفرد بالنص عليها فقط، وكثير من الروايات تُطلِق، فتشمل المغرب، فقد تقدمت رواية شعبة عن عمرو: «كان معاذ بن جبل يُصلِّي مع النبي ﷺ، ثم يرجع فيؤمُّ قومه، فصلَّى العشاء...»

ونحوها رواية سُلَيم بن حيان، وقد تقدمت، وكذلك جاء في أكثر الروايات عن ابن عيينة كما مرَّ، وغيرها.

بل أوضح الروايات في ذلك ما اختاره البخاري(٢) رحمه الله في هذا الباب، وهي رواية سليمان بن حرب وعارم عن حماد بن زيد عن أيوب عن

(١) عقب الحديث (٢١٩).

(٢) في «صحيحه» (٧١١).

عمرو، ولفظها: «كان معاذ يُصلِّي مع النبي ﷺ ثم يأتي قومه، فيصلي بهم». فهذا لفظ الحديث بتمامه.

وعلى هذا، فالظاهر أن جابر رضي الله عنه كان تارةً يقصد أن يخبر بجواز الائتمام بمن قد كان صلَّى تلك الصلاة، وهي مسألة الباب، فيُخبر بما وقع في رواية أيوب عن عمرو.

وتارةً يقصد أن يُخبر بما يتضمن ذلك، ويتضمن النصّ على المغرب، وتعجيل النبي ﷺ بها وتخفيفه فيها وامتداد وقتها، فيخبر بنحو رواية حماد بن زيد عن عمرو، وهي التي عند الترمذي.

وتارةً يقصد الإخبار بذلك ـ أي بجواز الائتمام ـ وبما يشرع للإمام من التخفيف، وبيان ما يقرؤه من السور، فيخبر بنحو رواية شعبة عن عمرو.

أو ينصُّ على العشاء، ويذكر القصة.

فأما رواية من رواه بالنصّ على العشاء ولم يذكر القصة، فكأنه مقتطع من الذي قبله. والله أعلم.

وكان عمرو بن دينار قد ضبط وأتقن، فكان يتبع جابرًا، فيحدِّث تارةً هكذا، وتارةً هكذا.

وأما محارب: فالتبس عليه الأمر، كما تقدم بيانه.

وأما أبو الزبير: فإن كانت روايته التي عند عبد الرزاق وفيها ذكر المغرب بمعنى رواية حماد بن زيد عن عمرو، فلا غبار عليها، وهي مؤكِّدة لرواية حماد عن عمرو.

وإن كانت فيها أن الصلاة التي طوَّل فيها معاذ هي المغرب فهي شاذّة. والله أعلم.

الدليل الثاني
حديث جابر في صلاة الخوف

في «الصحيحين» من طريق أبي سلمة عن جابر: «أقبلنا مع النبي ﷺ حتى إذا كنّا بذات الرِّقاع قال: كنا إذا أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله ﷺ، قال: فجاء رجل من المشركين، وسيفُ رسول الله ﷺ مُعلَّقٌ بشجرة، فأخذ سيفَ رسول الله ﷺ فاخْتَرَطَه... فنودي بالصلاة، فصلَّى بطائفة ركعتين، ثم تأخَّروا، وصلَّى بالطائفة الأخرى ركعتين، قال: فكانت لرسول الله ﷺ أربع ركعات، وللقوم ركعتان». لفظ مسلم، أخرجه في صلاة الخوف[1] عن أبي بكر بن أبي شيبة عن عفَّان عن أبان عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة، وذكر البخاري في «الصحيح»[2] عن غزوة ذات الرِقاع فقال: «وقال أبانٌ حدثنا يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة».

وأخرجه مسلم أيضًا[3] من طريق معاوية بن سلّام عن يحيى عن أبي سلمة عن جابر، مسلسلًا بالإخبار، ذكر الصلاة فقط.

وقال البخاري[4]: وقال لي عبد الله بن رجاء أخبرنا عمران القطّان عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ صلى بأصحابه في الخوف في غزوة السابعة غزوة ذات الرقاع».

---

(١) رقم (٨٤٣).
(٢) رقم (٤١٣٦) تعليقًا.
(٣) رقم (٨٤٣/ ٣١١).
(٤) رقم (٤١٢٥).

وفي «فتح الباري»[١]: أن السرَّاج أخرجه في «مسنده»[٢] المبوَّب فقال: حدثنا جعفر بن هاشم ثنا عبد الله بن رجاء، فذكره...، وفيه: «أربع ركعات؛ صلَّى بهم ركعتين، ثم ذهبوا، ثم جاء أولئك، فصلَّى بهم ركعتين».

قال البخاري[٣]: «وقال مسدَّد عن أبي عوانة عن أبي بشر: اسم الرجل غَوْرَث بن الحارث، وقاتلَ فيها مُحارِبَ خَصَفَةَ».

قال في «الفتح»[٤]: «أخرجه مسدد في «مسنده» رواية معاذ بن المثنى عنه... عن أبي بشر عن سليمان بن قَيْس عن جابر... قال: غزا رسول الله ﷺ مُحارِبَ خَصَفَةَ بنخلٍ...».

أقول: وقد أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣/ ٣٦٤)[٥]: ثنا عفان ثنا أبو عوانة ثنا أبو بشر عن سليمان بن قَيْس عن جابر بن عبد الله قال: «قاتل رسول الله ﷺ مُحارِبَ خَصَفَة بنخلٍ، فرأوا من المسلمين غِرَّةً، فجاء رجل منهم يقال له: غَوْرث بن الحارث...، فلما كان الظهر أو العصر صلَّى بهم صلاةَ الخوف، فكان الناس طائفتين، طائفة بإزاء عدوِّهم، وطائفة صلَّوا مع رسول الله ﷺ، فصلَّى بالطائفة الذين كانوا معه ركعتين، ثم انصرفوا... وجاء أولئك فصلَّى بهم رسول الله ﷺ ركعتين، فكان للقوم ركعتان ركعتان، ولرسول الله ﷺ أربعُ ركعات».

---

(١) (٧/ ٤١٩).

(٢) رقم (١٥٦٠).

(٣) رقم (٤١٣٦).

(٤) (٧/ ٤٢٨).

(٥) رقم (١٤٩٢٩).

وأخرجه أحمد أيضًا (٣/ ٣٩٠)[١] ثنا سُرَيج ثنا أبو عوانة... فذكره بسنده ومعناه.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٣/ ٢٩) من طريق عارم عن أبي عوانة، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقرَّه الذهبي.

وفي «تفسير ابن جرير» (٥/ ١٤٥)[٢]: ثنا ابن بشَّار قال: ثنا معاذ بن هشام قال: ثنا أبي عن قتادة عن سليمان اليَشْكُري أنه سأل جابر بن عبد الله عن إقصار الصلاة، أيَّ يومٍ أُنزِلَ؟ أو أيّ يومٍ هو؟ فقال جابر: انطلقنا نَتلقَّى عِيرَ قريش آتيةً من الشام، حتى إذا كنا بنخلٍ جاء رجل من القوم... ثم نُودِيَ بالصلاة، فصلَّى رسول الله بطائفة من القوم، وطائفة أخرى يَحرُسونهم، فصلَّى بالذين يَلُونه ركعتين، ثم تأخَّر الذين يَلُونه على أعقابهم، فقاموا في مَصَافِّ أصحابهم، ثم جاء الآخرون فصلَّى بهم ركعتين، والآخرون يَحرُسونهم، ثم سلَّم، فكانت للنبي ﷺ أربعَ ركعات، وللقوم ركعتين ركعتين، فيومئذٍ أنزل الله إقصارَ الصلاة، وأمر المؤمنين بأخْذِ السلاح».

أقول: رواية أبي سلمة صحيحة، وأما رواية سليمان بن قيس فإن أبا بشر وقتادة لم يسمعا منه؛ لأنه تقدم موته، ولكن كان قد كتب عن جابر صحيفة، فهي صحيفة جابر المشهورة، فمن الناس من يروي ما فيها عن جابر رأسًا، ومنهم من يقول: عن سليمان عن جابر، ذكر هذا البخاري في «تاريخه»

---

(١) رقم (١٥١٩٠).

(٢) (٧/ ٤١٤) ط. دار هجر.

وأبو حاتم وغيرهما[١].

وفي «الكفاية» للخطيب (ص ٣٥٤): «وقال همَّام بن يحيى: قدِمَتْ أمُّ سليمان اليشكري بكتاب سليمان، فقُرِئ على ثابت وقتادة وأبي بشر والحسن ومُطرِّف، فروَوْها كلَّها، وأما ثابت فروى منها حديثًا واحدًا.

وفي «معرفة علوم الحديث» للحاكم (ص ١١٠) من طريق ابن المديني سمعت يحيى يقول: قال التيمي: ذهبوا بصحيفة جابر إلى الحسن فرواها، وذهبوا بها إلى قتادة فرواها، وأتوني بها فلم أَرْوِها.

أقول: وقد رُوِي هذا الحديث عن الحسن عن جابر، فيمكن أن يكون من هذه الصحيفة.

قال الشافعي في «الأم» (١/ ١٥٣)[٢]: حدثنا الثقة ابن عُلَيَّة أو غيره عن يونس عن الحسن عن جابر بن عبد الله «أن رسول الله ﷺ كان يصلِّي بالناس صلاة الظهر في الخوف ببطنِ نخلٍ، فصلَّى بطائفةٍ ركعتين ثم سلَّم، ثم جاءت طائفة أخرى فصلَّى بهم ركعتين ثم سلَّم».

وفي «سيرة ابن هشام»[٣] في غزوة ذات الرقاع: حدثنا عبد الوارث بن سعيد التنّوري ــ وكان يُكنى أبا عبيدة ــ قال: حدثنا يونس بن عبيد عن

(١) انظر «التاريخ الكبير» (٤/ ٣١) و«الجرح والتعديل» (٤/ ١٣٦) و«تهذيب التهذيب» (٤/ ٢١٤، ٢١٥).

(٢) (٢/ ٤٥١، ٤٥٢) ط. دار الوفاء.

(٣) (٢/ ٢٠٤).

الحسن بن أبي الحسن عن جابر بن عبد الله في صلاة الخوف، قال: صلّى رسول الله ﷺ صلاة الخوف، ثم انصرف بالناس، قال ابن هشام: بطائفة ركعتين ثم سلَّم، وطائفة مُقبِلون على العدو، قال: فجاءوا فصلَّى بهم ركعتين أخريين ثم سلَّم.

وأخرجه النسائي في «السنن»[(١)]: أخبرنا عمرو بن علي قال: حدثنا عبد الأعلى قال: حدثنا يونس عن الحسن قال: حدَّث جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ صلَّى بأصحابه صلاةَ الخوف، فصلَّت طائفة معه، وطائفة وجوهُهم قِبَلَ العدوِّ، فصلَّى بهم ركعتين، ثم قاموا مقامَ الآخرين، وجاء الآخرون، فصلَّى بهم ركعتين، ثم سلَّم».

وكذلك أخرجه البيهقي في «السنن» (٣/ ٢٥٩) من طريق أخرى عن عبد الأعلى.

وقال النسائي[(٢)]: أخبرني إبراهيم بن يعقوب قال: حدثنا عمرو بن عاصم قال: حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن جابر بن عبد الله «أن النبي ﷺ صلَّى بأصحابه ركعتين ثم سلَّم، ثم صلَّى بآخرين أيضًا ركعتين ثم سلَّم».

وبنحوه أخرجه البيهقي في «السنن» (٣/ ٨٦) بسند رجاله ثقات عن سليمان بن حرب عن حماد بن سلمة، وأخرجه أيضًا (٣/ ٢٥٩).

---

(١) (٣/ ١٧٩).
(٢) (٣/ ١٧٨).

وقال الدارقطني في «سننه» (ص ١٨٦)[١]: حدثنا الحسين بن إسماعيل ومحمد بن محمود السراج قال: نا محمد بن عمرو بن أبي مذعور ثنا عبد الوهاب الثقفي ثنا عنبسة عن الحسن عن جابر أن نبي الله ﷺ كان محاصرًا بني محاربٍ بنخلٍ، ثم نودي في الناس أن الصلاة جامعة، فجعلهم رسول الله ﷺ طائفتين: طائفة مقبلة على العدو يتحدَّثون، وصلَّى بطائفة ركعتين، ثم سلَّم، فانصرفوا، فكانوا مكانَ إخوانهم، وجاءت الطائفة الأخرى فصلّى بهم رسول الله ﷺ ركعتين، فكان للنبي ﷺ أربع ركعات، ولكل طائفة ركعتين».

قال صاحب «التعليق المغني»[٢]: عنبسة هو ابن سعيد القطان... لم يُحفَظ عن النبي ﷺ أنه صلَّى صلاة الخوف قطُّ في حضرٍ.

أقول: بل الراجح أن هذا عنبسة بن أبي رائطة الغنوي، ضعَّفه ابن المديني، وقال أبو حاتم: [ق١٦] روى عنه عبد الوهاب الثقفي أحاديث حسانًا... وليس بحديثه بأس[٣].

والقصة في السفر، لا في الحضر.

أقول: حديث جابر قد يحمل على ثلاثة أوجه:

الأول: أن النبيّ ﷺ أتمَّ تلك الصلاة، ولا يُلتفَت إلى ما في رواية الحسن من ذكره «ثم سلَّم» بعد الركعتين الأولين، وكذلك الطائفتان كلٌّ

---

(١) (٢/ ٦٠).

(٢) (٢/ ٦٠).

(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (٨/ ١٥٨، ١٥٩)، و«الجرح والتعديل» (٦/ ٤٠٠).

منها أتمّتْ لنفسها بعد أن صلَّت معه ﷺ ركعتين. وقوله: «إنه كان له ﷺ أربع، ولهم ركعتان ركعتان» يُحمَل على ما كان في الجماعة، فأربعتُه ﷺ كلُّها كانت في الجماعة، وأما أصحابه فإنما كان لكلٍّ منهم في الجماعة ركعتان فقط، فأمّا ركعتاهم الأخرى فإنما أتمُّوها لأنفسهم.

الوجه الثاني: أن يكون ﷺ أتمَّ، وقَصَروا.

الوجه الثالث: أن يكون ﷺ قَصَر وقَصروا، ولكنه أعاد صلاته، صلَّى بهؤلاء صلاةً كاملة، وبهؤلاء صلاةً كاملة.

أما الوجه الأول: فلم يذهب إليه أحدٌ فيما أعلم؛ لأنه قد ثبت من حديث عائشة وغيرها أن الصلاة كانت قبل الهجرة ركعتين ركعتين، فلما هاجر النبي ﷺ أُتمِّتْ صلاة الحضر، وبقيتْ صلاة السفر على ما كانت قبل[1].

وعلى هذا، فيتعين حملُ القصر الذي وقع في رواية قتادة عن سليمان بن قيس: «أنه إنما نزل يومئذٍ» على قصر آخر، وقد حمل جماعة من الصحابة، فمن بعدَهم القصرَ في الآية ـ وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ ـ على قصرٍ آخر خاصّ بالخوف، فمنهم من قال بقصر الصلاة في الخوف إلى ركعة، ومنهم من قال: المراد بالقصر قصر الصِّفة.

وقد يقال: هو القصر إلى ركعة، ولكن بالنظر إلى الجماعة.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٥٠، ٣٩٣٥) ومسلم (٦٨٥) عن عائشة. وفي الباب عن ابن عباس عند مسلم (٦٨٧)، وعن أبي هريرة عند أحمد في «المسند» (٩٢٠٠).

وذلك أوضح بعض الصور الثابتة، وهي أن يصلي الإمام بطائفةٍ ركعةً، ثم تُتِمُّ لنفسها وتذهب، وتجيء الأخرى فيصلي بها ركعته الأخرى وتتم لنفسها، فلكلٍّ من الطائفتين ركعة واحدة في الجماعة.

[وقريب منه] في الصفة الأخرى، وهو أن يَصُفَّهم صفَّين، ويكبِّر بهم جميعًا، ثم يتناوبون، فإنهم وإن كانت لهم في نية الجماعة ركعتان، لكن لم يتمَّ لكلٍّ منهم بالنظر إلى متابعة الإمام إلا ركعة واحدة.

هذا، وقد احتج جماعة على أن المراد بالقصر في الآية هو القصر المشهور، أي من أربع إلى اثنتين، بأن يعلى بن أمية سأل عمر عن الآية وقال: فقد أَمِنَ الناسُ، فقال عمر: عجبتُ مما عجبتَ منه، فسألتُ رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: **«صدقةٌ تصدَّقَ الله بها عليكم، فاقبلوا صدقتَه»** رواه مسلم(١).

وسأل رجل ابن عمر فقال: سنة رسول الله ﷺ(٢).

وقد يجاب عن هذا باحتمال أن عمر لما سأل النبي ﷺ لم يذكر الآية، وإنما قال مثلًا: كيف تَقْصُر ونحن آمنون؟

وقد كان النبي ﷺ ربما أجمل في تفسير بعض الآيات جريًا مع حكمة الله عز وجل في ترك مجالٍ للتدبر والاجتهاد.

وفي «صحيح مسلم»(٣) عن عمر أنه خطب فقال في خطبته: إني لا أدع

---

(١) رقم (٦٨٦).
(٢) أخرجه مسلم (٦٨٩).
(٣) رقم (٥٦٧، ١٦١٧).

بعدي شيئًا أهم عندي من الكلالة، وما راجعتُ رسولَ الله ﷺ ما راجعتُه في الكلالة، حتى طعنَ بأصبعه في صدري، فقال: «**ألا يكفيكَ آيةُ الصيف التي في سورة النساء؟**».

هذا، مع أن عمر كان يتردد في معنى الآية، ولم يزل على ذلك حتى مات. غاية الأمر أن عمر وابنه ويعلى لم يكونوا يفهمون أن القصر في الآية غير القصر المشهور، وهذا لا حجةَ فيه مع وجود القائل بأنه غيره من الصحابة أيضًا. والله أعلم.

وكذلك الوجه الثاني، لم يذهب إليه أحد فيما أعلم لاتفاقهم وإن كان منهم من يرى جواز الإتمام في السفر، فهم متفقون فيما ذكر غير واحد على أنه إذا أتمَّ الإمامُ لزِم المأمومَ الإتمامُ.

وأما الوجه الثالث: فهو الذي ذهب إليه الشافعي وغيره، ويوافقه ما جاء في رواية الحسن من قوله بعد الركعتين الأوليين: «ثم سلَّم»، وقد جاء مثله من رواية الحسن عن أبي بكرة، كما يأتي، وعليه حمل أبو داود رواية أبي سلمة وسليمان اليشكري عن جابر، فإنه ذكر حديث الحسن عن أبي بكرة ثم قال[(١)]: «وكذلك رواه يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر عن النبي ﷺ، وكذلك قال سليمان اليشكري عن جابر عن النبي ﷺ».

فصل

تقدم الكلام في صحيفة سليمان اليشكري، والظاهر أن أولئك الأئمة لم يعتمدوا عليها إلا بعد الوثوق بصحتها، ورواية قتادة عنها قوية، فقد قال

---

(١) عقب الحديث رقم (١٢٤٨).

البخاري في «التاريخ الكبير» (٤/ ١/ ١٨٦): قال أحمد بن ثابت نا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر... وعن معمر قال: رأيتُ قتادة قال لسعيد بن أبي عَروبة: أَمسِكْ عليَّ المصحفَ، فقرأ البقرة فلم يُخْطِ حرفًا، فقال: يا أبا النضر، لَأنا لصحيفة جابرٍ أحفظُ منّي لسورة البقرة.

إلا أنَّ في صلاحيتها للاحتجاج بها وحدَه نظرًا، ولاسيَّما إذا لم يُصرِّح قتادة في روايته بأنه روى عن تلك الصحيفة، فإن قتادة مدلِّس، ومن الجائز أن يُدلِّس عن سليمان ما أخذه من واسطة غير تلك الصحيفة.

هذا، وظاهرٌ من رواية قتادة عن سليمان في هذه القصة أن الصلاة التي وصفها كانت قبل نزول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ...﴾، ولذلك احتاج النبي ﷺ إلى أن يصلّي بالقوم صلاتين، لتكون لكل من الطائفتين صلاةٌ تامة في الجماعة بدون خلل في المتابعة.

ولم يبين في هذه الرواية وغيرها مما تقدم: هل صلّى النبي ﷺ في تلك الغزوة بعد هذه الصلاة على وجه آخر مما أذن الله عز وجل فيه؟

[ق١٧] لكن قال البخاري في غزوة ذات الرقاع من «الصحيح»[(١)]: وقال بكر بن سَوادة: حدثني زياد بن نافع عن أبي موسى أن جابرًا حدَّثهم قال: «صلّى النبي ﷺ بهم يومَ مُحارِبٍ وثعلبةَ».

وقد أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (٥/ ١٤٦)[(٢)] عن ابن أخي ابن وهب عن عمه قال: أخبرني عمرو بن الحارث أن بكر بن سَوادة

(١) (٧/ ٤١٧) مع «الفتح».
(٢) (٧/ ٤١٧) ط. دار هجر.

حدَّثه...يوم مُحارِب وثعلبةَ، لكل طائفة ركعة وسجدتين».

وأخرج ابن جرير أيضًا[١]: حدثنا محمد بن المثنى قال: ثنا محمد بن جعفر قال: ثنا شعبة عن الحكم عن يزيد الفقير عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ صلَّى بهم صلاةَ الخوف، فقام صفٌّ بين يديه، وصفٌّ خلفَه، فصلَّى بالذين خلفه ركعةً وسجدتين، ثم تقدم هؤلاء حتى قاموا مقامَ أصحابهم، وجاء أولئك حتى قاموا مقامَ هؤلاء، فصلَّى بهم رسول الله ﷺ ركعةً وسجدتين، ثم سلَّم، فكانت للنبي ﷺ ركعتين ولهم ركعة».

وبنحوه أخرجه أبو عوانة في «صحيحه» (٢/ ٣٦٢) من طريق سليمان أبي إسحاق الشيباني عن يزيد الفقير.

وكذلك أخرجه النسائي في «السنن»[٢] عن إبراهيم بن الحسن عن حجّاج بن محمد عن شعبة، وأخرجه أيضًا[٣] من طريق يزيد بن زريع عن المسعودي عن يزيد الفقير، فساقه بمعنى حديث شعبة عن الحكم إلى قوله: «وسجدتين»، وزاد بعدها: «ثمّ إنّ رسول الله ﷺ سلَّم، فسلَّم الذين خلفه، وسلَّم أولئك».

وحديث شعبة أصح؛ لأن المسعودي ليس بالحافظ، وتغيَّر بأَخَرةٍ.

فكأنه ﷺ بعد أن صلّى بهم الظهر صلاتين كما تقدم أنزل الله عزَّ وجلَّ الآيات، فصلّى بهم العصر على قصر الخوف، بأن كانت لكل من الطائفتين

---

(١) (٧/ ٤١٩).

(٢) (٣/ ١٧٤).

(٣) (٣/ ١٧٥).

ركعة واحدة، إما مطلقًا، وإما في جماعة. والله أعلم.

وقد جاء عن جابر صفة أخرى، أخرج مسلم في «الصحيح»(١) من طريق عطاء عن جابر قال: «شهدتُ مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف، فصفَّنا صفَّين، صفٌّ خلفَ رسول الله ﷺ، والعدوُّ بيننا وبين القبلة، فكبّر النبي ﷺ وكبّرنا جميعًا، ثم ركع وركعنا جميعًا، ثم رفع رأسه من الركوع ورفعنا جميعًا، ثم انحدر بالسجود والصفُّ الذي يليه، وقام الصفُّ المؤخَّر في نَحْر العدوّ، فلما قضى النبي ﷺ السجود وقام الصفُّ الذي يليه انحدر الصفُّ المؤخَّر بالسجود، وقاموا، ثم تقدم الصفُّ المؤخَّر، وتأخَّر الصفُّ المقدَّم...».

وبنحوه رواه عَزْرة بن ثابت عن أبي الزبير، أخرجه أبو عوانة في «صحيحه» (٢/ ٣٦١).

وقال النسائي(٢): أخبرنا عمرو بن علي قال: حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن أبي الزبيرعن جابر قال: «كنّا مع النبي ﷺ بنخلٍ، والعدوُّ بيننا وبين القبلة، فكبَّر رسول الله ﷺ فكبَّروا جميعًا...». ذكر الصفة التي في رواية عطاء.

وبنحوه رواه أيوب عن أبي الزبير، أخرجه أبو عوانة في «صحيحه» (٢/ ٣٦٠).

ولا مانع من صحة هذا أيضًا: بأن يكون ﷺ صلَّى بهم في تلك الغزوة

---

(١) رقم (٨٤٠).
(٢) (٣/ ١٧٦).

بعد نزول الآيات مرةً هكذا، ومرةً هكذا، لكن أبا الزبير زاد فيه.

أخرج ابن جرير(١) من طريق ابن عيّاش أخبرني عبيد الله بن عمر عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: كنتُ مع رسول الله ﷺ، فلقينا المشركين بنَخْلٍ، فكانوا بيننا وبين القبلة، فلما حضرتْ صلاةُ الظهر صلّى بنا رسول الله ﷺ ونحن جميع، فلما فرغنا تذامرَ المشركون فقالوا: لو كنّا حملنا عليهم وهم يصلُّون! فقال بعضهم: فإنَّ لهم صلاةً ينتظرونها تأتي الآنَ، هي أحبُّ إليهم من أبنائهم، فإذا صلَّوا فمِيلُوا عليهم. فجاء جبريل إلى رسول الله ﷺ بالخبرِ وعلَّمه كيف يُصلِّي، فلما حَضَرَتِ العصرُ قام نبيُّ الله مما يلي العدوَّ، وقمنا خلفه صفَّين، فكبَّر نبيُّ الله [وكبَّرنا] معه جميعًا...».

ثم أخرجه ابن جرير(٢) من طريق حمّاد بن مَسْعدة عن هشام بن أبي عبد الله عن أبي الزبير عن جابر، ومن طريق إسماعيل بن إبراهيم عن هشام أيضًا، وقال في كلٍّ منهما: «نحوه».

وقال البخاري في «الصحيح»(٣) في غزوة ذات الرقاع: وقال معاذ: حدثنا هشام عن أبي الزبير عن جابر قال: «كنّا مع النبي ﷺ بنخلٍ...» فذكر صلاة الخوف.

قال الحافظ ابن حجر في «الفتح»(٤): سياق رواية هشام عن أبي الزبير

---

(١) في «تفسيره» (٧/ ٤٣٩، ٤٤٠).
(٢) (٧/ ٤٤٠).
(٣) (٧/ ٤٢١) مع «الفتح».
(٤) (٧/ ٤٢٣).

هذه تدل على أنه حديث آخر في غزوة أخرى... وهذه القصة إنما هي في غزوة عُسْفان، وقد أخرج مسلم[١] هذا الحديث من طريق زهير بن معاوية عن أبي الزبير بلفظٍ يدلُّ على مغايرة هذه القصة لغزوة محارب في ذات الرقاع ، ولفظه عن جابر: «غزونا مع النبي ﷺ قومًا من جُهَينة، فقاتلونا قتالًا شديدًا، فلما أن صلَّينا الظهر قال المشركون: لو مِلْنا عليهم...».

أقول: وكذلك رواه عبد الرزاق عن سفيان عن أبي الزبير، أخرجه أبو عوانة (٢/ ٣٦٠).

وحديث أبي عياش الزرقي وحديث عند الواقدي عن خالد بن الوليد، كلها تذكر هذه القصة بعُسْفان، ثم قال[٢]: وهو ظاهر فيما قرَّرتُه أن صلاة الخوف بعُسْفان غير صلاة الخوف بذات الرقاع، وأن جابرًا روى القصتين معًا، فأما رواية أبي الزبير عنه ففي قصة عُسْفان، وأما رواية أبي سلمة ووهب بن كيسان وأبي موسى المصري عنه ففي غزوة ذات الرقاع، وهي غزوة محارب وثعلبة.

أقول: وعلى هذا، فراوية عطاء عن جابر إنما هي في الصلاة بعُسْفان، ويكون أبو الزبير وَهِمَ في قوله: «بنخلٍ»، وقد روى الشيخان من طريق صالح بن خوّات قصتين:

الأولى: عمن صلَّى مع النبي ﷺ يوم ذات الرقاع صلاة الخوف، أن طائفة صفَّتْ معه، وطائفة وِجاهَ العدوّ، فصلّى بالذين معه ركعة ثم ثبت

---

(١) رقم (٨٤٠/ ٣٠٨).

(٢) أي الحافظ في «الفتح» (٧/ ٤٢٣).

قائمًا، وأتمُّوا لأنفسهم ثم انصرفوا، فصفُّوا وِجاهَ العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلّى بهم الركعة التي بقيت، ثم ثبت جالسًا، وأتمُّوا لأنفسهم، ثم سلَّم بهم». لفظ مسلم(١).

وهذه الصفة توافق الصفة التي رواها أبو موسى المصري ويزيد الفقير عن جابر، إلا أن في هذه بيان أن كلًّا من الطائفتين أتمَّتْ لأنفسها، فإذا كانت القصة واحدةً تعيَّن أن القصر إنما هو باعتبار الجماعة، وأن قوله هناك: «ولهم ركعة» أي في الجماعة، فلا يُنافي إتمامَهم لأنفسهم.

والقصة الثانية: صالح عن سهل بن أبي حَثْمة «أن رسول الله ﷺ صلَّى بأصحابه في الخوف، فصفَّهم خلفه صفَّين...»(٢) فذكر قصة وقع في حكايتها اضطراب، وذكر الحافظ في «الفتح»(٣) أن سهلًا لم يشهد ذات الرقاع، وأن مراد [صالح بن](٤) خوَّات بقوله في الأولى: «عمن صلى...» رجل آخر غير سهل، أستظهِرُ أنه خوَّات والد صالح.

[ق١٨] فصل

رواية قتادة عن سليمان اليشكُري تدلُّ أن ذلك اليوم نزلت الآية، وشُرِعت صلاة الخوف على الصفة التي يُصلِّي فيها الإمام صلاةً واحدة، ويعارضه ما رواه منصور بن المعتمر عن مجاهد عن أبي عيّاش الزُّرَقي قال:

---

(١) رقم (٨٤٢). وأخرجه البخاري (٤١٢٩).

(٢) أخرجه مسلم (٨٤١). ورواه البخاري (٤١٣١) بهذا الطريق.

(٣) (٧/ ٤٢٥).

(٤) زيادة من «الفتح».

«كنّا مع رسول الله ﷺ بعُسْفان، وعلى المشركين خالد بن الوليد، فصلّينا الظهر، فقال المشركون: لقد أصبنا غِرّةً... فنزلت آية القصر بين الظهر والعصر، فلما حَضَرَتِ العصرُ قام رسول الله ﷺ مستقبلَ القبلة، والمشركون أمامه، فصفَّ خلفَ رسول الله ﷺ صفٌّ، وصفَّ بعد ذلك الصفِّ صفٌّ آخر، فركع رسول الله ﷺ، وركعوا جميعًا...»، فذكر مثل الصفة التي تقدمت عن عطاء عن جابر، ثم قال: «فصلّاها بعُسْفان، وصلَّاها في بني سُلَيم».

رواه أبو داود[١] عن سعيد بن منصور عن جرير بن عبد الحميد عن منصور.

وخرَّجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٣٨) من طريق سعيد بن منصور، وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأقرّه الذهبي.

ورواه البيهقي في «السنن» (٣/ ٢٥٦) من طريق يحيى بن يحيى وسعيد بن منصور كلاهما عن جرير.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٤/ ٥٩)[٢]: ثنا عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور... وقال: «فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات بين الظهر والعصر ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢].

وبنحوه أخرجه أبو داود الطيالسي[٣] عن ورقاء عن منصور.

---

(١) رقم (١٢٣٦).

(٢) رقم (١٦٥٨٠).

(٣) في «مسنده» (١٣٤٧).

ورواه النسائي في «السنن»(١) عن عمرو بن علي عن عبد العزيز بن عبد الصمد ثنا منصور، وقال: «فنزلت ـ يعني صلاة الخوف ـ بين الظهر والعصر».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٤/ ٦٠)(٢): ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن منصور قال: سمعتُ مجاهدًا يُحدِّث عن أبي عيّاش الزُّرَقي ـ قال: قال شعبة: كتب به إليَّ، وقرأْتُه عليه، وسمعته منه يُحدِّث به، ولكني حفظتُه من الكتاب ـ «أن النبي ﷺ كان في مَصَافِّ العدوِّ بعُسْفانَ، وعلى المشركين خالد بن الوليد، فصلَّى بهم النبيُّ ﷺ الظهر، ثم قال المشركون: إنّ لهم صلاةً بعد هذه، هي أحبُّ إليهم من أبنائهم وأموالهم، فصلَّى بهم رسول الله ﷺ العصر، [فصَفَّهم] صفَّينِ خلفَه...».

فلم يذكر نزول جبريل، ولا نزول الآية، ولا قال في آخره: «فصلّاها بعُسْفانَ، وصلَّاها في بني سُلَيم».

وكذلك أخرجه النسائي(٣) عن أبي موسى وبُندار كلاهما عن غُندر، مع اختلاف يسير.

أقول: حديث أبي عيّاش صحَّحه الحاكم كما تقدم، وكذلك الدارقطني(٤)، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه»(٥) وعندي فيه وقفة، فإنني

---

(١) (٣/ ١٧٧).

(٢) رقم (١٦٥٨١).

(٣) (٣/ ١٧٦).

(٤) في «سننه» (٢/ ٦٠).

(٥) رقم (٢٨٧٦).

لم أرَ في شيء من طرقه تصريحَ مجاهدٍ بالسماع من أبي عياش، و مجاهد معروف بالإرسال عمن لم يَلْقَه حتى من عاصره. ثم رأيتُ البيهقي قال في «السنن» (٣/ ٢٥٧): «وقد رواه قتيبة بن سعيد عن جرير، فذكر سماع مجاهد من أبي عياش...».

أقول: وقد روى ابن أبي نَجِيح نحوه عن مجاهد مرسلًا، أخرجه ابن جرير في تفسيره (٥/ ١٤٢)[1] من طريقين عن ابن أبي نَجِيح، قال في الأول: حدثني محمد بن عمرو (هو الباهلي) قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا عيسى عن ابن أبي نَجِيح عن مجاهد في قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] قال: «يومَ كان النبي ﷺ وأصحابه بعُسْفانَ، والمشركون بضَجْنانَ، فتوافقوا، فصلَّى النبي ﷺ بأصحابه صلاة الظهر ركعتين، أو أربعًا ــ شكّ أبو عاصم ــ ركوعُهم وسجودُهم وقيامُهم معًا جميعًا، فهمَّ المشركون أن يُغِيروا على أمتعتهم وأثقالهم، فأنزل الله عليه: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾، فصلَّى العصر... وقصرَ العصر إلى ركعتين».

ثم قال: حدثني المثنَّى قال: ثنا أبو حُذيفة قال: ثنا شبل عن ابن أبي نَجِيح عن مجاهد: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ قال: «كان النبي ﷺ وأصحابه بعُسْفان، والمشركون بضَجْنانَ، فتوافقوا، فصلى النبي ﷺ بأصحابه صلاة الظهر ركعتين، ركوعُهم...وقصرت صلاة العصر إلى ركعتين».

كذا قال، فإن كان المراد القصر المشهور من أربع إلى اثنتين، ويكون

---

(١) (٧/ ٤١١، ٤١٢) ط. دار هجر.

لفظ مجاهد «الظهر أربعًا» كما شكَّ فيه أبو عاصم، فقد تقدَّم أن صلاة السفر لم تكن أربعًا قطُّ. وإن أراد قصر الخوف إلى ركعة مطلقًا، أو بالنظر إلى الجماعة والمتابعة، فكان ينبغي أن يقول في آخره: «وقصرت صلاة العصر إلى ركعة».

وقد روى النسائي(١) وغيره من طريق سعيد بن عُبيد الهُنَائي ثنا عبد الله بن شَقِيق ثنا أبو هريرة قال: «كان رسول الله ﷺ نازلًا بين ضَجْنانَ وعُسْفانَ، مُحاصِرًا المشركين، فقال المشركون: إنّ لهؤلاء صلاةً هي أحبُّ إليهم من أبنائهم وأبكارهم، أَجْمِعوا أمركم، ثم مِيلُوا عليهم مَيلةً واحدة، فجاء جبريل عليه السلام فأمره أن يَقْسِم أصحابَه نصفين، فيُصلِّي بطائفةٍ منهم، وطائفةٌ مقبلون على عدوِّهم... فيصلِّي بهم ركعةً، ثم يتأخَّر هؤلاء، ويتقدَّم أولئك فيصلِّي بهم ركعة، تكون لهم مع النبي ﷺ ركعة ركعة، وللنبي ﷺ ركعتان».

سعيد بن عُبَيد: قال أبو حاتم: «شيخ»، وذكره ابن حبان في «الثقات»(٢)، وذلك لا يكفي في رفع جهالة حاله، مع أن هذه الصفة ــ كما يظهر ــ مخالِفة للصفة التي في حديث أبي عيّاش.

وأخرج الحاكم في «المستدرك»(٣) من طريق يونس بن بكير عن النضر أبي عمر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «خرج رسول الله

---

(١) (٣/ ١٧٤). وأخرجه أيضًا أحمد في «المسند» (١٠٧٦٥) والترمذي (٣٠٣٥) وابن حبان (٢٨٧٢). وحسَّنه الترمذي.

(٢) (٦/ ٣٥٢). وانظر «تهذيب التهذيب» (٤/ ٦٢).

(٣) (٣/ ٣٠).

ﷺ في غزاةٍ، فلقي المشركين بعُسْفَانَ...»، فذكر نحو ما في حديث أبي عيّاش. قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، وأقرَّه الذهبي، مع أن النضر أبا عمر وهو النضر بن عبد الرحمن الخزّاز لم يخرج له البخاري، بل هو أجمعوا على ضعفه[1].

وقال ابن حجر في «الفتح»[2]: وقد روى الواقدي من حديث خالد بن الوليد قال: «لما خرج النبي ﷺ إلى الحديبية لقيتُه بعُسفانَ، فوقفتُ بإزائه، وتعرضتُ له، فصلَّى بأصحابه الظهر، فهَمَمْنا أن نُغِير عليهم، فلم يَعْزِم لنا، فأَطلعَ الله نبيَّه على ذلك، فصلَّى بأصحابه العصر صلاة الخوف...» الحديث.

أقول: حال الواقدي مشهور، ولكن ابن حجر استأنس به مع ما تقدم، وذلك أن ما جاء من حديث أبي عيّاش وأبي هريرة من الصلاة بعُسْفَان لم يتعين تاريخها، وقد جاء في المغازي أن النبي ﷺ أتى على عُسْفَان مرتين: مرةً في غزوة بني لِحْيان، ذكر ابن إسحاق[3] أنها كانت على رأس ستة أشهر بعد فتح بني قريظة. والثانية: في عمرة الحديبية.

ولم يُذكر في شيء منهما قتال، ولا مقاربة لجيش قريش إلا ما رواه الواقدي.

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (١٠/ ٤٤١، ٤٤٢).

(٢) (٧/ ٤٢٣).

(٣) انظر «سيرة ابن هشام» (٢/ ٢٧٩).

نعم ذكر ابن إسحاق(١) في غزوة بني لِحْيان أن بني لحيان تحصَّنوا من المسلمين، فقال المسلمون: لو أنّا هبطنا عُسْفانَ لرأى أهلُ مكة أنّا قد جئنا مكة، فخرج ـ يعني النبي ﷺ ـ في مائتي راكب من أصحابه حتى نزل عُسْفان، ثم بعث فارسَيْنِ من أصحابه حتى بلغا كُراع الغَمِيم، ثم كرَّا، ورجع رسول الله ﷺ قافلًا.

فيحتمل أن قريشًا لما بلغهم خروج النبي ﷺ وأصحابه إلى بني لِحْيان، ثم نزول عسفان، خافوا ـ كما ظنَّه المسلمون ـ أن يكون قاصدًا مكة، فبعثوا خيلَهم وعليها خالد لترقب ما يفعله المسلمون، وتقاربوا ولم يكن قتال، والله أعلم بحقيقة الحال.

هذا، وقد اختلف في غزوة ذات الرقاع: أهي غزوة مُحارِب خَصَفة، أم غيرها؟ فأكثر أهل المغازي على الأول، وزعم الواقدي أنها غيرها، وتبعه القطب الحلبي في «شرح السيرة»، ذكره الحافظ في «الفتح»(٢).

واختلف أيضًا في غزوة ذات الرقاع: فقال موسى بن عقبة: لا ندري كانت قبل بدر، أو بعدها، أو قبل أُحُد أو بعدها.

قال ابن حجر(٣): الذي ينبغي الجزم به أنها بعد غزوة بني قريظة؛ لأنه تقدم أن صلاة الخوف في غزوة الخندق لم تكن شُرِعتْ، وقد ثبت وقوع صلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع.

---

(١) انظر «سيرة ابن هشام» (٢/ ٢٨٠).

(٢) (٧/ ٤١٨).

(٣) في «الفتح» (٧/ ٤١٧).

أقول: لم أجد نصًّا في أن صلاة الخوف لم تكن قد شرعت في الخندق، إلا ما جاء عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه ذكر تأخير النبي ﷺ الصلاة يوم الخندق، ثم قال: «وذلك قبل أن يَنزِل في القتال ما نزل»(١).

وقد بيَّنه في رواية أخرى، قال: «وذلك قبل أن ينزل صلاة الخوف ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾». راجع «مسند أحمد» (٣/ ٢٥)(٢).

فيحتمل أنهم في الخندق لم يكونوا متمكنين من الصلاة جماعة على ما في آيات النساء: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ ...﴾ مع ما بينه النبي ﷺ، وإنما كانوا متمكّنين من الصلاة على ما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، وإذا كان هكذا لم يكن في حديث أبي سعيد ولا قصة الخندق [ق١٩] دليل على أن صلاة الخوف لم تكن قد شُرعتْ، وإنما في ذلك دليل على أنه لم يكن قد شُرع هذا القدر منها، وهو الذي تضمَّنه قوله تعالى: ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾.

والصلاة في ذات الرقاع كانت جماعة على ما بيَّن به النبي ﷺ آية النساء.

وعلى هذا، فليس فيما ذُكِر دليلٌ على تأخر ذات الرقاع عن الخندق، وما اتصل به من أمر بني قريظة.

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (١١١٩٨) والنسائي (٢/ ١٧) وابن خزيمة (٩٩٦، ١٧٠٣) وغيرهم. وإسناده صحيح.

(٢) رقم (١١١٩٩).

وفي «الفتح»(١) أيضًا: عن ابن إسحاق وابن سعد وابن حبان أنها كانت قبل الخندق وقريظة، وأن أبا معشر يجزم بأنها كانت بعد الخندق وقريظة، وذهب البخاري إلى أنها كانت بعد خيبر، واحتج على ذلك بما صح عن أبي موسى الأشعري أنه شهد ذات الرقاع، مع أن أبا موسى إنما جاء بعد أيام خيبر(٢)، وبما رواه عبد الله بن يزيد المقرئ عن حَيْوة وابن لَهيعة عن أبي الأسود عن عروة عن مروان أنه سأل أبا هريرة: هل صلَّى مع النبي ﷺ صلاة الخوف؟ فقال أبو هريرة: نعم، في غزوة نجد.

علَّق البخاري طرفًا منه(٣) وأخرجه أبو داود في «السنن»(٤)، وذكر أبو داود عقبه(٥) بسند فيه مقال: عن عروة بن الزبير عن أبي هريرة قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى نجد، حتى إذا كنا بذات الرقاع...». وأبو هريرة إنما جاء أيام خيبر.

وحكى الحافظ في «الفتح»(٦) عن البيهقي وغيره: أنهم ذهبوا إلى أنها غزوتان، أطلق على كل منهما ذات الرقاع.

---

(١) (٧/ ٤١٧). وانظر «سيرة ابن هشام» (٢/ ٢٠٣) و«الطبقات» (٢/ ٦١) و«الثقات» (١/ ٢٥٧).

(٢) انظر صحيح البخاري مع «الفتح» (٧/ ٤١٦، ٤١٧).

(٣) عقب الحديث (٤١٣٧).

(٤) رقم (١٢٤٠). وأخرجه أيضًا أحمد (٨٢٦٠) والنسائي (٣/ ١٧٣) وابن خزيمة (١٣٦١) وغيرهم.

(٥) رقم (١٢٤١). وأخرجه أيضًا الطحاوي في «معاني الآثار» (١/ ٣١٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ٢٦٤).

(٦) (٧/ ٤١٧). وانظر «دلائل النبوة» (٣/ ٣٧٢).

أقول: وما وقع في رواية قتادة عن سليمان بن قيس عن جابر: «انطلقنا نتلقَّى عِيرَ قريش آتيةً من الشام»[١] ظاهرٌ في تقدُّم ذلك على خيبر، بل وعلى الحديبية، وهي قبله، وذلك أنهم إنما يتلقَّون عِيرَ قريش إذا لم يكن بينهم موادعة، وقد وادعهم النبي ﷺ في الحديبية، واستمرَّ ذلك حتى غَدَرتْ قريش بإعانة بني بكر على خزاعة، فغزاهم النبي ﷺ وافتتح مكة.

هذا، وقد يُتوهَّم من قوله في رواية قتادة عن سليمان «نتلقَّى عِيرَ قريش آتيةً من الشام» أن هذا في غزوة بدر، وليس كذلك، بل هذه عِيرٌ أخرى.

هذا، ومقتضى ما أطلق عليه أكثر أهل المغازي من أن ذات الرقاع، أو غزوة محارب وثعلبة بنَخْلٍ، كانت قبل الخندق وقريظة، فهي قبل غزوة بني لِحْيان، وقبل الحديبية فتكون الصلاة فيها قبل الصلاة بعُسْفان، وقد يجوز أن يكون أبو عيَّاش لما ذكر شأن عُسْفان إنما ذكر نزول جبريل ينذر النبي ﷺ بما همَّ به المشركون، فتوهم بعضهم أنه نزل بالآيات في صلاة الخوف.

وبالجملة، فلم يتضح أيهما السابق، غزوة محارب وثعلبة أم عُسْفان؟ والله أعلم.

* * * *

(١) سبق ذكرها وتخريجها.

الدليل الثالث

قال الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٣٩)[١]: ثنا يحيى عن أشعث عن الحسن عن أبي بكرة: «أن النبي ﷺ صلَّى بهؤلاء الركعتين، وبهؤلاء الركعتين».

وقال النسائي في السنن[٢]: أخبرنا عمرو بن علي قال: حدثنا يحيى بن سعيد قال: حدثنا الأشعث عن الحسن عن أبي بكرة عن النبي ﷺ أنه صلَّى صلاة الخوف بالذين خلْفَه ركعتين، والذين جاءوا بعدُ ركعتين، فكانت للنبي ﷺ أربعَ ركعاتٍ ولهؤلاء ركعتين ركعتين.

وقال الإمام أحمد (٥/ ٤٩)[٣]: ثنا رَوح ثنا أشعث عن الحسن عن أبي بكرة قال: «صلَّى بنا النبي ﷺ صلاةَ الخوف، فصلّى ببعض أصحابه ركعتين ثم سلَّم، فتأخَّروا، وجاء آخرون فكانوا في مكانهم، فصلَّى بهم ركعتين ثم سلَّم، فصار للنبي ﷺ أربعُ ركعات، وللقومِ ركعتان ركعتان».

وقال النسائي[٤]: أخبرنا محمد بن عبد الأعلى وإسماعيل بن مسعود واللفظ له، قالا: حدثنا خالد عن أشعث عن الحسن عن أبي بكرة: «أن رسول الله ﷺ صلَّى بالقوم في الخوف ركعتين ثم سلَّم، ثم صلَّى بالقوم الآخرين ركعتين ثم سلَّم، فصلَّى النبي ﷺ أربعًا».

---

(١) رقم (٢٠٤٠٨).
(٢) (٣/ ١٧٩).
(٣) رقم (٢٠٤٩٧).
(٤) (٣/ ١٧٨).

وقال أبو داود في «السنن»[١]: حدثنا عبيد الله بن معاذ نا أبي نا الأشعث عن الحسن عن أبي بكرة قال: «صلَّى النبي ﷺ في خوف الظهر، فصفَّ بعضُهم خلفه، وبعضُهم بإزاء العدوّ، فصلَّى ركعتين ثم سلّم، فانطلق الذين صلَّوا معه فوقفوا موقفَ أصحابهم، ثم جاء أولئك فصلَّوا خلفه، فصلَّى [بهم] ركعتين ثم سلَّم، فكانت لرسول الله ﷺ أربعًا، ولأصحابه ركعتين ركعتين». وبذلك كان يُفتي الحسن.

قال أبو داود: وكذلك في المغرب، يكون للإمام ستّ ركعات، وللقوم ثلاث ثلاث.

قال أبو داود[٢]: وكذلك رواه يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر عن النبي ﷺ، وكذلك قال سليمان اليشكري عن جابر عن النبي ﷺ.

وذكر البيهقي في «السنن»[٣] رواية قتادة ويونس عن الحسن عن جابر، وقد تقدمت في الدليل الثاني، ثم قال: وخالفهما أشعث فرواه عن الحسن عن أبي بكرة، ووافقه على ذلك أبو حُرَّة الرقاشي.

ثم ساقه من طريق سعيد بن عامر عن الأشعث، وفيه: «صلَّى ببعضهم ركعتين ثم سلَّم، فتأخَّروا، وجاء الآخرون فصلَّى بهم ركعتين ثم سلم...».

ثم ذكر[٤] رواية أبي داود، وقال في زيادة «وكذلك في المغرب»:

---

(١) رقم (١٢٤٨).

(٢) عقب الحديث المذكور.

(٣) (٣/ ٢٥٩).

(٤) (٣/ ٢٦٠).

وجدتُه في كتابي موصولًا بالحديث، وكأنه من قول الأشعث، وهو في بعض النسخ: «قال أبو داود: وكذلك في المغرب». وقد رواه بعض الناس عن أشعث في المغرب مرفوعًا، ولا أظنُّه إلا واهمًا في ذلك.

ثم ذكر[(١)] رواية المغرب: أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ [هو الحاكم] أخبرني أبو علي الحسين بن علي الحافظ أبنا عبدان الأهوازي ثنا محمد بن معمر القيسي ثنا عمرو بن خليفة البكراوي ثنا أشعث بن عبد الملك الحُمْراني عن الحسن عن أبي بكرة: «أن النبي ﷺ صلَّى بالقوم في الخوف صلاةَ المغرب ثلاث ركعاتٍ ثم انصرف، وجاء الآخرون فصلَّى بهم ثلاثَ ركعات».

أقول: وحديث المغرب أخرجه شيخه الحاكم بهذا السند في «المستدرك» (١/ ٣٣٧) وقال: سمعتُ أبا علي الحافظ يقول: هذا حديث غريب... قال الحاكم: وإنه صحيح على شرط الشيخين، وفي «تلخيص» الذهبي: على شرطهما وهو غريب.

وأخرجه الدارقطني في «سننه» (ص ١٨٧)[(٢)]: حدثنا علي بن إبراهيم النجار ثنا محمد بن إسحاق بن خزيمة حدثنا محمد بن معمر...

ولعمرو بن خليفة ترجمة في «الميزان»[(٣)]، وفيها: ربما كان في روايته

---

(١) (٣/ ٢٦٠). وما بين المعكوفتين من المؤلف.

(٢) (٢/ ٦١).

(٣) لم أجد ترجمته فيه، ولعل المؤلف اعتمد على ما في «لسان الميزان» (٦/ ٢٠٥) وتعقيب الحافظ عليه بقوله: «قلت». فاعتبر الكلام السابق من «الميزان».

بعض المناكير، ذكره ابن حبان في «الثقات»[(١)].

زاد ابن حجر في «لسان الميزان» (٤/ ٣٦٣)[(٢)]: قلت: هو البكراوي، روى عنه أيضًا محمد بن مَعْمر القيسي، وأخرج له ابن خزيمة في «صحيحه»[(٣)].

[ق٢٠] أقول: أما مخالفة أشعث وأبي حُرَّة ليونس وقتادة: فلا أراها مما يضر؛ لأن الحسن إمام واسع الرواية، لا ينكر له أن يكون عنده الحديث من وجهين وأكثر. وأما قول البيهقي فيمن روى عن الأشعث في المغرب: «ولا أراه إلا واهمًا» ظنٌّ منه، وقد خالفه غيره فصحَّحه، واحتمال الوهم لا أراه قويًّا.

بقي أن الحسن وصفه النسائي وغيره بالتدليس، ولم يُصرِّح بسماعه من أبي بكرة، إلا أن الذي يظهر من كلام ابن المديني والبخاري في شأن أحاديث الحسن عن سمرة أنه إذا ثبت سماع الحسن من رجل ــ ولو مرةً ــ كان حديثه كلُّه عن ذلك الرجل صحيحًا، فلا أدري أذهبا إلى أنه إنما يُدلِّس عمن لم يسمع منه، أم إلى أنه إذا دلَّس عمَّن قد سمع منه لا يصنع ذلك إلا فيما سمعه من ثقةٍ متفقٍ عليه، كما قيل في ابن عيينة؟ والله أعلم.

تنبيه:

ما وقع في رواية أحمد[(٤)] عن رَوْح: «عن أبي بكرةَ قال: صلَّى بنا

(١) (٧/ ٢٢٩).

(٢) (٦/ ٢٠٥) ط. مكتب المطبوعات الإسلامية.

(٣) انظر رقم (١٣٦٨).

(٤) رقم (٢٠٤٩٧).

النبيُّ ﷺ...» يقتضي أن أبا بكرة شهد القصّةَ، وعليه فتكون غيرَ القصّةِ التي في حديث جابر قطعًا؛ لأن أبا بكرة إسلامه متأخر، ولكن أخشى أن يكون رَوْح وَهِم في ذلك، وأن يكون أبو بكرة إنما سمع هذا من بعض من تقدَّمه من الصحابة.

وكلام الحافظ في «الفتح»(١) في غزوة ذات الرقاع يُوهِم أن حديث أبي بكرة في «سنن» أبي داود والنسائي يصرح فيه بشهوده القصة، وليس الأمر كذلك. والله المستعان.



---

(١) (٧/ ٤٢٤).

أجوبـة المانعين

منها: أنه يحتمل في هذه الوقائع أن تكون لما كانت الفريضة تُصلَّى مرتين، وقد نُسِخ ذلك.

ورُدَّ بأنه إن كان المراد أن الفريضة كانت تصلَّى مرتين فرضًا، بمعنى أنه كان فرضًا على المسلم أن يُصلِّيها مرتين، فهذا لم يكن قطُّ، ونفيه معلوم.

وإن أريد أنه كان يجوز إعادتها مرةً ثانية، فذاك الجواز باقٍ اتفاقًا في الجملة، وإنما الخلاف في بعض صوره، وقد تقدمت أدلته.

وعلى هذا، يكون المجيب معترفًا بإمامة المتنفل للمفترض، ومدعيًا النسخ، فيُطالَب بالناسخ.

فأما حديث: «**لا تُصلُّوا صلاةً في يومٍ مرتين**» والنهي عن الإعادة مرتين، فقد تقدم الكلام عليهما.

ومنها: في خصوص قصة معاذ، أن النبي ﷺ لم يعلم بذلك.

ويُرَدُّ بأننا ذهبنا مذهب جابر في قوله: «كنا نَعْزِل والقرآنُ يَنزِل»(١)، كفانا ذلك في ردِّ جوابكم. وتقريرُ هذا المذهب: أنه كما أن تقرير النبي ﷺ يدلُّ على الجواز، فأولى منه تقرير الله عزَّ وجلَّ في وقت وجود الواسطة لتبليغ أحكامه بينه وبين عباده، وهو الرسول، وقد صحّ أن الصحابة كانوا مكروهًا لهم سؤالُ النبي ﷺ، وذلك يدلّ على أنه كان لهم أن يتمسّكوا

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢٠٨) ومسلم (١٤٤٠).

بالأصل والظاهر ونحو ذلك، ويعملوا بما ظهر لهم حتى يجيئهم من الشارع ما يخالف ذلك، وهذا يُشعر بأن الشارع إنما أذن بذلك؛ لأن الله عزَّ وجلَّ رقيبٌ عليهم، فإذا علم منهم خطأً في الدين بيّنه لهم على لسان رسوله ﷺ، فأما إن وقعت من بعضهم معصية يعلم أنها معصية، وأن الله عزَّ وجلَّ يستره ولا يفضحه، وإنما يُنبِّه على ما يتعلق بالأحكام.

وإن لم يُسَلَّم هذا المذهب، فإننا نُثبِت عِلْمَ النبي ﷺ صُنْعَ معاذٍ:

أولًا: لأنه أعلمُ بالله [من] أن يُقدِم على ما لا يثق بصحته، وقد أثنى عليه النبي ﷺ بأنه أعلم الأمة بالحلال والحرام(١)، وأنه يأتي يوم القيامة أمامَ العلماء [برَتْوةٍ](٢)، وهو الذي بيَّن للأمة متابعةَ الإمام، إذ كانوا أولًا إذا جاء الرجل الجماعة، فوجدهم يصلُّون وراء النبي ﷺ سأل [فيُشير] إليه أحدهم أنه قد سُبِق بكذا، فيبدأ فيصلّي ما سُبِق به لنفسه حتى يدرك الإمام فيما هو فيه فيوافقه، فجاء معاذ فقال: لا أجدُه على حالٍ إلا كنتُ عليها، فوافق النبي ﷺ فيما هو فيه، فلما سلّم النبي ﷺ قام معاذ فأتمَّ ما سُبِق به، فقال النبي ﷺ: «**إن معاذًا قد سَنَّ لكم، فهكذا فاصنعوا**»(٣) أو كما قال. فكيف يُظَنُّ به

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٩٣، ٣٧٩٤) وابن ماجه (١٥٤) من حديث أنس بن مالك، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) الرتوة: رمية السهم. والحديث أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠/ رقم ٤١) وأبو نعيم في «الحلية» (١/ ٢٢٩) من حديث محمد بن كعب القرظي مرفوعًا. وله طرق أخرى، انظر التعليق على «المسند» (١٠٨).

(٣) أخرجه أحمد (٢٢١٢٤) وأبو داود (٥٠٦، ٥٠٧) والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٢٧٤) وغيرهم من حديث معاذ، ورجاله ثقات، إلا أن عبد الرحمن بن أبي ليلى =

وبقومه ـ وفيهم كما في «الفتح»[١] عن ابن حزم ثلاثون عَقَبيًّا، وأربعون بدريًّا ـ أن يُقدِموا على ما لا يثقون بصحته، بدون ضرورة تُلجِئهم إلى ذلك.

وثانيًا: صنيعُه ذلك كان ظاهرًا مكشوفًا، كان يصلّي مع النبي ﷺ، ثم يصلِّي بعشيرته، وهم كثير، وكان يصلّي معهم من يمرُّ على مسجدهم من غيرهم، كما في قصة حرام. ولم يكن بينهم وبين المسجد النبوي إلا نحو ميل، ولا يمرُّ عليهم يوم إلا ويجتمع فيه جماعة منهم بالنبي ﷺ، وكان ﷺ كثيرَ التفقُّد للأنصار، ولاسيّما في أمر دينهم، والظاهر أنهم لم يكونوا [يقررون] إمامًا في مسجد من مساجدهم إلا بإذن النبي ﷺ.

هب أن النبي ﷺ لم يعلم بذلك تلك المدة التي كان معاذ يصلّي فيها معه ﷺ ثم يصلي بهم قبل أن يَشْكُوه سُلَيم أو حرام، أو كلاهما، فقد علم ﷺ عند الشكوى، فلم ينكر ذلك عليهم، وإنما أنكر تأخير معاذ وتطويله، فلم ينكر عليهم صنيعهم فيما سبق، ولا بيَّن لهم أنه لا يجوز، ولا نهاهم عن مثله.

فإن قيل: فقد جاء في رواية معاذ بن رِفاعة: «**يا معاذ بن جبل، لا تكن فتانًا، إما أن تصلِّي معي، وإما أن تُخفِّف على قومك**»[٢].

قلت: تلك الرواية مرسلة، ولم تأت هذه الزيادة في شيء من الروايات الموصولة حتى الرواية التي يُشبِه سياقُها سياقَ هذه المرسلة، وهي رواية

= لم يسمع من معاذ، فهو منقطع.

(١) (٢/ ١٩٦). وانظر «المحلَّى» (٤/ ٢٣٤).

(٢) سبق تخريجها.

عبيد الله بن مِقْسَم.

وهبْ تلك الزيادة: «إما أن تُصلِّي معي، وإما أن تُـخفِّف على قومك» صحَّت، فدونك تحقيق معناها:

حكى ابن حجر في «الفتح»(١) عن الطحاوي أنه قال: معناها: إما أن تصلِّي معي، ولا تصلِّ بقومك، وإما أن تُـخفِّف بقومك، ولا تُصلِّ معي.

ثم قال ابن حجر: لـمُخالفِه أن يقول: بل التقدير: إما أن تُصلِّي معي فقط إذا لم تُـخفِّف، وإما أن تُـخفِّف بقومك فتصلِّي معي، وهو أولى من تقديره؛ لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف، لأنه هو المسؤول عنه المتنازَع فيه.

وقال العلامة الجليل شَبِّير أحمد العثماني الحنفي في «شرحه لصحيح مسلم»(٢): الظاهر من مجموع الروايات أنهم يَشْكُون تأخير معاذ في مجيئه إلى الصلاة؛ لصلاته مع النبي ﷺ، حتى كان ينام القوم، ويشقّ عليهم الانتظار، ثم قراءته السورَ الطويلة، وهذا صريح في سياق أحمد (يعني في المرسل المذكور)، وفي بعض روايات حديث الباب: فقال الرجل: يا رسول الله، إنك أخَّرتَ العشاء، وإن معاذًا صلَّى معك ثم أمَّنا، وافتتح سورة البقرة (أقول: وقد مر نحوه في رواية ابن عيينة)... ففيه كما ترى شكاية التأخير، ثم التطويل، فأرشد النبي ﷺ معاذًا إلى إزالة شكواهم بأن يكتفي بأداء صلاته مع النبي ﷺ، ويترك الإمامة، أو بأن يخفِّف على قومه... وفي

---

(١) (٢/ ١٩٧). وقول الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤١٠).

(٢) «فتح الملهم» (٣/ ٤٣١- ٤٣٢) ط دار إحياء التراث العربي.

رواية للبزار «**لا تكن فتّانًا تَفْتِن الناس، ارجِعْ إليهم فصَلِّ بهم قبل أن يناموا...**».

[ق٢١] أقول: هذا تحقيق جيد، ومن الواضح جدًّا أن قوله ﷺ لمعاذ: «**لا تكن فتّانًا**» إنما معناه: لا تكن سببًا لافتتان بعضهم بتشديدك عليهم، فكأنه قال: لا تُشدِّد عليهم.

وإن قوله عقب هذه الجملة: «**إما أن تصلّي معي، وإما أن تُخفِّف على قومك**» إنما هو بيان لقوله: «لا تكن فتّانًا» أو استئناف بياني، كأنه لما قال لمعاذ: «لا تكن فتّانًا» قال معاذ: كيف أصنع؟ فقال: إما....

وهذا واضح جدًّا بدلالة المقام، وبعدم الإتيان بالواو بين الجملتين.

إذا تحرَّر هذا، فقوله: «إما أن تُصلِّي معي، وإما أن تُخفِّف على قومك» إنما هي إرشاد إلى ترك التشديد الذي هو مَظِنّة الفتنة، كما قال العثماني نفع الله به: إرشاد إلى إزالة شكواهم.

ثم هاهنا احتمالان:

الأول: أن يكون مراد النبي ﷺ النهي عن التأخير وعن التطويل، حتى كأنه قال: لا تُؤخِّر ولا تُطوِّل، أو عجِّل وخفِّف. وعليه، فالظاهر أن يتضمّن قوله: «إما أن تُصلِّي معي، وإما أن تُخفِّف على قومك» النهيَ عن كلٍّ من الأمرين.

وقد تبين من الروايات الصحيحة ـ كما ذكره العثماني ـ أن التأخير إنما كان يقع بسبب أن معاذًا كان يبدأ فيصلِّي مع النبي ﷺ، فحينئذٍ لابدّ أن تتضمّن الجملة تخييرَ معاذ بين أن يترك الصلاة بهم ليقدموا غيره ممن لا

يصلّي مع النبي ﷺ، فيعجِّل بهم؛ لأنه لا يحتاج إلى التأخير؛ لعدم صلاته مع النبي ﷺ، أو يترك معاذ الصلاة مع النبي ﷺ فيعجِّل بهم، لعدم احتياجه إلى التأخير.

فإذا قلنا: إن الجملة المذكورة تتضمن النهي عن الجمع بين الصلاة مع النبي ﷺ والصلاة بالقوم، فقد اتضح أن علة هذا النهي هي لزوم التأخير الذي شكاه القوم، وفيه تشديدٌ عليهم يُخشَى منه افتتانُ بعضهم.

والحاصل: أنه على هذا الاحتمال يكون تقدير الطحاوي صحيحًا في الجملة، ولكن علة المنع إنما هي استلزام التأخير كما هو واضح من دلالة المقام والسياق.

وعلى هذا، فلو فُرِض أن النبي ﷺ عجَّل العشاء في بعض الأيام بحيث لو صلَّى معاذ معه، ثم عاد إلى قومه معاذٌ في وقت لا يكون فيه تأخير يشقُّ عليهم، أو رَضُوا كلُّهم بالتأخير وأحبُّوه، أكان لهم أن يؤمَّهم معاذ بعد أن صلى مع النبي ﷺ؟ وذلك أنهم يقولون: إنما نهى النبي ﷺ لمعنًى هو الآن منتفٍ، وهو التأخير الذي يُخشَى منه الفتنة.

وعلى هذا، فليس في الجملة المذكورة إنكاره لعلة أخرى، وإذًا فليس فيها إنكار لائتمام المفترض بالمتنفل، وإذًا فسكوته ﷺ عن التعرض لذلك بعد علمه بصنيعهم تقريرٌ على صحة ذلك، وهو المطلوب.

وذكر بعض أئمة الحنفية في الهند[١]: أن الجملة المذكورة شبيهة بقوله

---

(١) هو الشيخ أنور شاه الكشميري (ت١٣٥٢) في كتابه «فيض الباري على صحيح البخاري» (٢/ ٢٢٨).

تعالى حكايةً عن المشركين: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾، حيث قُوبل في الآية الافتراء بالجنون، لما أن من لازم الجنون عدم الافتراء، فكأنه قيل: أافترى أم لم يفترِ، فكذلك قُوبل في الحديث صلاة معاذ معه ﷺ بتخفيفه لقومه، كما أن تخفيفه بهم يتوقف على صلاته بهم، وصلاته بهم تستلزم عدمَ صلاته مع النبي ﷺ، فكأنه قيل: إما أن تُصلِّي معي، وإما أن لا تُصلِّي معي.

وأقول: لا بأس بهذا، وإنما الشأن في وجه الاستلزام، فاستلزام الجنون لعدم الافتراء واضح معلوم للمخاطب، وكذلك استلزام صلاة معاذ بقومه لعدم صلاته مع النبي ﷺ من حيثُ إن المطلوب أن يصلّي بهم معجّلًا، لما عُلِم من المقام والسياق من النهي عن التأخير، لما فيه من التشديد الذي يُخشى منه الفتنة.

هذا هو الذي يفهمه القوم، ويقتضيه المقام والسياق وعدمِ الإتيان بالواو بين الجملتين، كما مرَّ.

فإن زعم زاعم أن للاستلزام وجهًا آخر فهو باطل، إذ لم يكن القوم يعرفونه، ولا في المقام والسياق ما يدل عليه.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده ﷺ إنما هو النهي عن الجمع بين التأخير والتطويل.

وعليه، فالتقدير كما قال ابن حجر، وقد يؤيده أن التأخير إنما شقَّ عليهم تلك الليلة؛ لأن النبي ﷺ أخَّر العشاء فوق العادة، فتأخّر معاذ(١) فوق ما

(١) في الأصل: «بلال»، سبق قلم.

كان يتأخَّر تلك الليلةَ، وهذا بيِّنٌ في الروايات المفصّلة الصحيحة، كرواية ابن عيينة: «وقال الرجل: يا رسول الله، إنك أخَّرتَ العشاء...».

ومما يوضِّح هذا أن الروايات المفصّلة الصحيحة مقتصرة على [النهي] عن التطويل، وذلك يدلّ أنه هو الذي استوعب الحال.

فأما الزيادة التي نقلها العثماني: «**ارجعْ إليهم قبل أن يناموا**» فهي تدلّ على تقرير النبي ﷺ لهم، وأن يأتمُّوا بمعاذ بعد أن يصلِّي معه ﷺ.

وبيان ذلك: أن عادة بني سلمة كانت أن الأقوياء منهم يأتون إلى مسجد النبي ﷺ، فيصلُّون معه المغرب، ثم يرجعون إلى بيوتهم فيصلُّون، والرامي يرى موقعَ سهمه، كما يأتي عن جابر، ثم إذا جاء وقت العشاء أتوا المسجدَ النبوي وصلَّوا العشاء مع النبي ﷺ، ثم يرجعون إلى بيوتهم، ومنهم معاذ، غير أنه انفرد بأنه كان إذا رجع إلى قومه صلَّى بالمتأخرين منهم، فإذا رجع عقب المغرب صلَّى بهم المغرب كما في حديث الترمذي، وقد تقدم، وإذا رجع عقب العشاء صلى بهم العشاء كما في حديث «الصحيحين» وغيرهما، فكان له في المغرب والعشاء مجيئان ورجوعان، ولا يحسن حمل الرجوع في قوله ﷺ: «**ارجِعْ إليهم قبل أن يناموا**» على الأول؛ لأن الحمل عليه يُحوِج إلى تقدير، والأصل عدمه، ولأن المتبادر إنما هو الرجوع الثاني؛ لأنه هو الذي شَكَوا من تأخُّره حتى يناموا.

إذا تقرر هذا، فمعنى هذه الزيادة ـ والله أعلم ـ هكذا: إذا جئتَ لتصلِّي العشاء معي فانظر، فإن وجدتَني عجَّلتُها فصلِّ معي، ثم ارجِعْ إليهم قبل أن يناموا، وإن وجدتَني أخَّرتُها فلا تنتظرْني، وارجِعْ إليهم قبل أن يناموا.

وفي هذه مراعاة لرغبة معاذ ورغبة قومه؛ لأن معاذًا كان يرغب في أن يصلّي مع النبي ﷺ، وقومه ـ وإن شكا بعضُهم من تشديده ـ راغبون في أن يُصلِّي هو بهم، إذْ لم يكن فيهم أعلم ولا أفضل ولا أحبّ إليهم منه.

[ق٢٢] **ومن أجوبتهم الخاصة بقصة معاذ أيضًا**: أنه يحتمل أن يكون معاذ كان يُصلِّي مع النبي ﷺ على أنها نافلة له، ثم يُصلِّي بقومه على أنها فريضته.

ورُدَّ بأن هذا خلاف الظاهر، بل الظاهر من حال مَن يعلم أن عليه فريضة يجب عليه أداؤها أنها إذا حضرتْ فصلّاها، إنما يَقصِد أداءها، ويتأكد ذلك بعدم الوقوف، أو من المحتمل أن يموت أو يعرض له عارض.

وقال بعض الشافعية: لا يُظَنُّ بمعاذٍ أن يترك فضيلة الفرض خلف أفضل الأئمة في المسجد الذي هو من أفضل المساجد.

حكاه ابن حجر في «الفتح»(١) ثم قال: للمخالف أن يقول: إذا كان ذلك بأمر النبي ﷺ لم يمتنع أن يحصل له الفضل بالاتباع.

أقول: الأصل عدم الأمر، وإنما دلَّت الظواهر على إذنه ﷺ لهم أن يُصلِّي معاذ معه، ثم يؤمَّهم. فإن ادَّعَى مدّعٍ أنه ﷺ أمر معاذًا أن ينوي بصلاته معه نافلة، وبصلاته بقومه الفرض، فعليه البيان، والأصل عدم ذلك.

وفوق هذا، فقد جاء في رواية ابن جريج عن عمرو عن جابر: «هي له تطوع، ولهم المكتوبة» وقد تقدم الكلام مع من زعم أنها مدرجة.

---

(١) (١٩٦/٢).

فأما من قال: «ذاك ظنٌّ من جابر فلا حجة فيه»[١]، فقد دفعه ابن حجر في «الفتح»[٢] بقوله: «... مردود؛ لأن جابرًا كان ممن يصلّي مع معاذ، فهو محمول على أنه سمع ذلك منه، ولا يُظَنُّ بجابر أنه يخبر عن شخصٍ بأمر غير مشاهد، إلا بأن يكون ذلك الشخص أَطْلَعَه عليه».

أقول: في هذا نظر، فقد يجوز أن يكون جابر بنى على الظاهر، نعم، إذا كان هذا هو الظاهر عند جابر، وكان ممن يصلِّي مع معاذ، ففي ذلك دليل على أنه لم يكن عند القوم خبر بما يخالف ذلك، وهذا يدلُّ على أن النبي ﷺ لما أذِنَ لهم أن يصلِّي بهم معاذٌ بعد أن يُصلِّي به، لم يأمر معاذًا بأن ينوي بالأولى النافلة، وبالثانية الفريضة؛ إذ لو أمره بذلك لأخبر قومه؛ ليعرفوا الحكم، ولئلا تكون صلاتهم مختلة، فإن الحنفية لا يجيزون صلاة المقتدي إذا كان يرى أن إمامه قد أدّى تلك الصلاة، وإنما يُعيدها نافلةً.

ومن أجوبتهم: دعوى النسخ، واستدلُّوا على النسخ بقوله في تلك الرواية: «**إما أن تُصلِّي معي، وإما أن تُخفِّف على قومك**»، وقد تقدم الكلام عليه. واستدلُّوا أيضًا بحديث ابن عمر: «**لا تُصلُّوا صلاةً في يوم مرتين**» وقد تقدم الكلام عليه. واستدلُّوا بحديث: «**الإمام ضامنٌ**»، وحديث: «**إنما جُعِل الإمام ليُؤتَمَّ به**». وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) قاله الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٤٠٩).

(٢) (٢/ ١٩٦).

فصل

أجاب بعض أئمة الحنفية في الهند[١] عن حديث معاذ: بأن أصل القصة إنما هي أن معاذًا كان يُصلِّي مع النبي ﷺ المغرب، ثم يرجع إلى قومه، فيؤمُّهم في العشاء والصبح، فإن في حديث الترمذي[٢]: «أن معاذ بن جبل كان يُصلِّي مع رسول الله ﷺ المغربَ، ثم يرجع إلى قومه، فيؤمُّهم». وفي «الصحيحين»[٣]: «كان معاذ بن جبل يُصلِّي مع النبي ﷺ، ثم يرجع فيؤمُّ قومَه، فصلَّى بهم العشاء، فقرأ بالبقرة».

وفي موضع في رواية الترمذي اختصار فلم يذكر العشاء، وفي حديث الصحيح اختصار فلم يذكر المغرب، فلما تعدّد اللفظ منهما تصرَّف فيه الرواة على حسب ظنونهم.

أقول: قد تقدَّم الكلام على حديث الترمذي، ويكفيك أن تراجع الروايات، وتتدبَّرها، لتعلم حال هذا الجواب. والله المستعان.

وأجاب هذا الإمام[٤] عن حديث صلاة الخوف أن الصلاة التي قيل في حكايتها إنه صلَّى بطائفةٍ ركعتين، ثم صلَّى بطائفة ركعتين، فكان له أربع ركعات، ولكل طائفة ركعتان، ووقع في بعض الروايات زيادة «ثم سلم»، إنما المراد بها الصفة التي رواها صالح بن خوّات عمن شهد ذات الرقاع، أنه

---

(١) هو الشيخ أنور شاه الكشميري في «فيض الباري» (٢/ ٢٢٩- ٢٣٠).

(٢) رقم (٥٨٣).

(٣) البخاري (٧٠١) ومسلم (٤٦٥).

(٤) «فيض الباري» (٣/ ٢٤٧).

صلَّى بطائفةٍ ركعةً ثم ثبت قائمًا، وأتمُّوا لأنفسهم وذهبوا، وجاءت الطائفة الأخرى فصلَّى بهم ركعةً، وثبتَ جالسًا حتى أتمُّوا لأنفسهم، ثم سلَّم.

وإنما تجوَّز الراوي فاعتبرَ ثباتَ الإمام قائمًا حتى صلَّت الطائفة الأولى ركعتها الثانية، ركعةً تابعة له أي الإمام، وكذلك اعتبر ثباته جالسًا حتى صلت الطائفة الثانية ركعتها ركعة أخرى له.

فالحاصل: أن الإمام صلّى بالطائفة الأولى ركعة على الحقيقة، وانتظرها حتى صلَّت ركعة أخرى، فكان كأنه صلَّى ركعة أخرى، فتكون له ركعتان بهذا التجوُّز. ثم صلَّى بالطائفة الثانية ركعةً على الحقيقة، ثم انتظرها حتى صلَّت ركعة أخرى، فكان كأنه صلَّى ركعة أخرى. وأما زيادة «ثم سلَّم» في الوسط فتجوُّزٌ أيضًا، والمعنى أن الطائفة الأولى سلَّمت لأنفسها، فأضيف ذاك السلام إلى الإمام.

أقول: لا يخفى ما في هذا التأويل من البعد، مع أنه لا مُلْجِئَ إليه؛ لأن الرباعية تتكرَّر في اليوم ثلاث مرات، وقد يُحتاج في الغزوة الواحدة إلى صلاة الخوف في يومين وأكثر.

والظاهر أن الصلاة التي صلّاها بنخلٍ ركعتين ثم ركعتين هي الظهر كما في رواية الشافعي وغيرها، وأن الصلاة التي صلّاها كما في رواية صالح بن خوّات عمن شهد هي العصر، وقد جاء مثلها عن جابر كما تقدم، ورواية قتادة عن سليمان بن قيس تُؤيِّد ذلك، وقد تقدَّم البحث فيها.

وهبْ أنه لا دليلَ على هذا، فهو على الأقلّ محتملٌ احتمالًا ظاهرًا، وإذا كان كذلك فلا مُلجِئَ إلى ما ادّعاه هذا الإمام من حمْلِ الكلام على التعمية والإلغاز. والله الموفق.

وقد يجاب: بأن في رواية قتادة عن سليمان بن قيس أن تلك الصلاة كانت قبل نزول آية النساء في صلاة الخوف، وأن الآية نزلت بعدها، وعلى هذا فهذه الصفة منسوخة.

أقول: قد تقدَّم الكلام على رواية قتادة عن سليمان، وأن قتادة مدلِّس، فيجوز أن يروي عن سليمان ما سمعه من غيره مما ليس في الصحيفة، وعلى فرض أنه إنما يروي عنه من تلك الصحيفة، ففي جواز الاحتجاج بما في الصحيفة وحده نظر، مع أن اعتماد جماعة من الأكابر عليها يُقوِّي شأنها، ولكن الذي يظهر من اعتمادهم عليها إنما هو في الرواية، ولم يتبين اعتمادهم عليها في الاحتجاج.

فأما فتوى الحسن بصلاة الخوف مرتين بكل طائفة مرة، فلعله إنما اعتمد في ذلك على روايته عن أبي بكرة، ولعل روايته عن جابر لم تكن عن الصحيفة، بل عن طريق غيرها، كما يظهر من زيادته في روايته: «ثم سلَّم»، وليس ذلك في رواية أبي بشر وقتادة، حتى إن قتادة لما أراد [أن] يروي بزيادة «ثم سلَّم» رواه عن الحسن عن جابر، كما مر.

وقد تقدم أن رواية مجاهد عن أبي عيّاش الزُّرَقي معارضة لرواية قتادة عن سليمان في تاريخ نزول الآية، وإن لم يتضح التاريخ، وأن البخاري رجَّح تأخُّر غزوة ذات الرقاع، فتكون على هذا قصة جابر متأخرةً عن قصة أبي عيّاش، وكذلك رواية أبي بكرة، إن صحّ ما في بعض الروايات أنه شهد تلك الصلاة مع النبي ﷺ، فهي متأخرة عن نزول الآية [ق٢٣] حتمًا، وإلا فالأمر محتمل.

فإن قيل: مما يدلّ على تقدُّمِ هذه الصلاة على نزول الآية أنها مخالفة لظاهر الآية، فإن في الآية: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢]. فظاهر قوله: ﴿فَإِذَا سَجَدُواْ﴾ الأمرُ بتأخُّرهم عقب الركعة الأولى.

قلت: قد يحتمل أن يكون صالحًا للسجود في الأولى، والسجود في الثانية، فيكون ذلك صالحًا لهذه الصفة التي فيها أنه يُصلِّي بكل طائفة مرةً.

وعلى فرض أنه صالح لها، فقد تقدم أن الصفة التي فيها صلاة الإمام بكل طائفةٍ ركعة هي من القصر الذي أباحه الله عز وجل أول هذه الآية، إذ قال سبحانه: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]. فقوله بعد ذلك: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾ إنما هو بيان لذلك القصر الذي أباحه، أو لبعض أنواعه، وإذا كان كذلك فليس الأمر لإيجاب هذه الصفة بعينها، لما علمتَ أنها بيان للمباح، بدليل اقتصاره على نفي الجناح.

ومما يدل على هذا أن النبي ﷺ قد صلَّى بعد نزول الآية صلاة الخوف بأوجهٍ أخرى، منها ما يخالف ظاهر الآية. فبان بهذا أن تلك الصلاة التي فيها أنه صلَّى بهؤلاء مرةً، وبهؤلاء مرةً، أن فرض تقدمها على نزول الآية، فليس في الآية ولا في صلاة النبي ﷺ بعض الأحيان بحسب ظاهر الآية ما يوجب نسخَ الصفة السابقة، فتدبر! والله الموفق.

فصل

أجود ما رأيته للمانعين ما قاله العلامة الجليل شبِّير أحمد العثماني الحنفي في «شرحه لصحيح مسلم» فإنه ذكر ما يحتجُّ به أصحابه من حديث «**الإمام ضامن**»(١) وحديث «**إنما جُعل الإمام ليؤتمَّ به**»(٢) وقوله: «**فلا تختلفوا عليه**»(٣)، ثم قال: ولا يخفى على المنصف الممعن أن مسألة الائتمام ـ أي متابعة المأموم للإمام ـ إنما كملت على لسان الشارع شيئًا فشيئًا...

ثم استشهد بقضية القراءة: أي أنهم كانوا أولًا يقرؤون خلف الإمام، ثم أُمِروا بالاكتفاء بقراءته، وأنها تكون لهم قراءة.

وبقصة معاذ: إذ كانوا أولًا يجيء المسبوق، فيبدأ بصلاة ما سبُق به لنفسه، ثم يدخل مع الإمام فيما هو فيه، فخالفهم معاذ، فقال النبي ﷺ: «**إن معاذًا قد سنَّ لكم**».

ثم قال: فينبغي أن يُحمَل كل ما جاء في الأحاديث مما ينافي مقتضى هذا الائتمام ولم يُعلَم تاريخه، على ما قبل أوامر الائتمام ونواهي الاختلاف.

أقول: أما القراءة فلسنا نوافقه على مذهبه فيها، غاية الأمر أن بعض

---

(١) أخرجه أحمد (٧٨١٨) والترمذي (٢٠٧) وابن خزيمة (١٥٢٨) وغيرهم من حديث أبي هريرة، وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه البخاري (٧٢٢) ومسلم (٤١٤) من حديث أبي هريرة، وفي الباب عن أنس وعائشة وغيرهما.

(٣) ضمن الحديث السابق.

الصحابة كان يقرأ زيادة على الفاتحة خلف النبي ﷺ [ ] فنهاهم، ولم يكن ذلك مشروعًا ثم نُسخ.

وأما قصة معاذ: فأخرجها أبو داود وغيره(١)، وفيها كلام.

وعلى كل حال، فينبغي أن نتدبَّر ما أشار إليه العثماني من الأوامر والنواهي، فإذا كانت دلالتها واضحةً على المنع من اقتداء المفترض بالمتنفل، بحيث لا يمكن الجمع بينها وبين أدلة المجيزين إلا بنسخ أحد [القبيلين] للآخر، فدلائل المنع أولى بأن تكون الناسخة. والله أعلم.

ومما احتجوا به حديث: «الإمام ضامن».

قالوا: وصلاة المأموم لا تكون في ذمة الإمام، فتعين أن يكون «ضامن» بمعنى متضمن، أي محتوٍ مشتمل، كما قال الشاعر(٢):

بالباعثِ الوارثِ الأمواتِ قد ضَمِنَتْ ... إيّاهم الأرضُ في دهرِ الدَّهاريرِ

فالمعنى أن صلاة الإمام متضمنة لصلاة المأموم بأن تكون صلاة المأموم في ضمن صلاة الإمام.

قالوا: والشيء لا يتضمّن ما فوقه، وإنما يتضمّن ما هو مثله أو دونه.

أقول: لا يخفى أن «ضامن» بمعنى متضمِّن أي محتوٍ مشتمل، قليل في الاستعمال، ومع ذلك فالذي في الحديث «الإمام ضامن»، فحَمْلُه على

---

(١) سبق تخريجه والكلام عليه.

(٢) البيت للفرزدق في «ديوانه» (١/ ٢١٤) ولأمية بن أبي الصلت في «الخصائص» (١/ ٣٠٧، ٢/ ١٩٥).

معنى: «صلاة الإمام ضامنة» محُوِجٌ إلى تقديرِ الأصلُ عدمه، وفي تضمُّن الشيء ما هو مثله نظرٌ، والمعروف أن الشيء إنما يتضمن ما هو دونه، كما في تضمن الأرض للموتى.

وعلى هذا، فيلزم من الحمل على هذا المعنى أن لا يصحَّ اقتداء المفترض بالمفترض، والمتنفل بالمتنفل.

وقولهم: «صلاة المأموم لا تكون في ذمة الإمام» إن سلم فذاك إذا حُمِل على ضمان الدين.

والصواب أنّ ما في الحديث من باب ضمان العين، كما في ضمان العين المستعارة والمستأجرة والمستأجَر على إصلاحها، ويُؤيِّده قولُه عقبه: «والمؤذن مؤتمن»، وفي بعض طرقه زيادة «اللهم أَرشِدِ الأئمة، واغفر للمؤذنين»(١).

وكما أن ضامن العين المالية يكون عليها بدلهُا إذا تَلِفتْ، وأَرْشُ نقصِها إذا نقصتْ، على التفصيل المعروف في الفقه، فكذلك الإمام ضامن لصلاة المأموم عليه بدلهُا إذا تَلِفتْ بسببه، وأرْشُ نقصِها إذا نقصَتْ بسببه، غير أن البدل والأَرْش هنا إنما يُستوفى في الآخرة، فإذا كان الإمام مُحدِثًا وهو يعلم ذلك، ولا يعلمه المأموم، فصلاة المأموم في نفس الأمر تالفة، والإمام ضامن لها غارم، ومعنى الغرامة ـ والله أعلم ـ أن الله عزَّ وجلَّ يكتب للمأموم صلاة صحيحة، ويَحْرِم الإمامَ ثوابَ صلاة من صلواته الصحيحة.

---

(١) أخرجه أحمد (٧٨١٨) والترمذي (٢٠٧) وابن خزيمة (١٥٢٨) وغيرهم من حديث أبي هريرة. وإسناده صحيح.

أو قُلْ: يأخذ صلاةً من صلوات الإمام الصحيحة، فيجعلها للمأموم بدلًا من صلاته التي أتلفها الإمام، ويكون الإمام مسؤولًا عن صلاته هذه التي صلّى وهو مُحدِث، وعن صلاته التي أُخِذت منه؛ لأنها إذا أُخِذت منه صار في معنى مَن لم يُصلِّها.

وقِسْ على هذا، وكذلك في النقص.

و مما يُؤيِّد هذا ما أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٢١٦) وابن ماجه[١] من طريق عبد الحميد بن سليمان أخي فليح عن أبي حازم: أن سهل بن سعد كان يُقدِّم فتيانًا يصلُّون به، فقلت: أنت صاحب رسول الله ﷺ، [ق٢٤] ولك من الفضل والسابقة، تُقدِّم هؤلاء الصبيان، فيصلُّون بك؟ أفلا تتقدَّم فتصلِّي لقومك؟ فقال: إن رسول الله ﷺ قال: «**إن الإمام ضامن، فإن أتمَّ كان له ولهم، وإن نقصَ كان عليه ولا عليهم**» فلا أريد أن أتحمَّلَ ذلك. لفظ الحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم، وأقرَّه الذهبي.

كذا قال، مع أن عبد الحميد لم يُخرِّج له مسلم، وضعّفه ابن معين وابن المديني وغيرهما، وأحسنُ ما قيل فيه قول الإمام أحمد: ما كان أرى به بأسًا[٢][٣].

---

(١) رقم (٩٨١).

(٢) انظر «تهذيب التهذيب» (٦/ ١١٦).

(٣) في موسوعة أقوال الإمام أحمد: أنه سُئل عن حديثه فقال: «لا أدري، إلا أنه ما أرى كان به بأسًا» اهـ. هكذا بتقديم «أرى» على «كان».

وبالجملة، فهو كما قال ابن عَدي: ممن يُكتَب حديثُه، فيصلح للاستشهاد والاعتضاد.

وقوله: «فإن أتمَّ كان له ولهم، وإن نقصَ كان له ولا عليهم» لها شواهد ذكر البخاري في «الصحيح»[1] بعضها في باب إذا لم يُتِمَّ الإمام وأتمَّ مَن خلفه، وذكر ابن حجر في «فتح الباري»[2] بعضها.

ووجه التفرقة بين الإمام والمؤذن ـ والله أعلم ـ أن الذي يتعلق بالمؤذن شيء واحد وهو دخول الوقت، والعلم بذلك متيسر للناس، فيمكنهم إذا قصَّر المؤذن أو أخطأ أن يعرفوا ذلك بسهولة، ولا يضطرُّهم شيء إلى اتباع المؤذن إذا تبين لهم خطاؤه.

وأما الإمام فإنه يتعلق به أشياء كثيرة في الصلاة:

فمن إخلاله وتقصيره ما لا يمكن أن يعرفه المقتدي، كالحدث الخفي، والنجاسة الخفية، والإخلال بقراءة الفاتحة في السرّية، وعدم الاطمئنان في الركوع والسجود، ولاسيّما في الظلمة، وغير ذلك.

ومنه ما قد يعلمه المقتدي، ولا يمكنه الإتمام لنفسه، كترك الإمام القراءة بالسور المستحبة، كالجمعة والمنافقين في عشاء الجمعة، والسجدة والدهر في صبحها.

ومنها: ما يمكنه أن يُتِمَّه لنفسه، ولكن يفوته فيه فضل الاتباع، فإن فضل الصلاة في الجماعة ببضع وعشرين، فالسنة التي يؤديها الإمام والمأموم معًا

(١) (٢/ ١٨٧) «مع الفتح».
(٢) (٢/ ١٨٧).

كالتسبيح في الركوع والسجود يكون ثوابها ـ والله أعلم ـ بذلك التضعيف، فإذا تركها الإمام، وأدَّاها المأموم فالأصل أن لا يكون له ذلك التضعيف، إلا أن يُعوِّضه الله عزَّ وجلَّ من حسنات الإمام؛ لأن الفوات إنما جاء بتقصير الإمام.

فقوله: «الإمام ضامن» لو انفردت كان الظاهر أن يتضمن ما تعمَّد الإخلالَ به، أو أخطأ ولكن لتقصيرٍ بيِّن. فأما إذا قُرنتَ بقوله: «والمؤذن مؤتمن» فإن ذلك يُشعِر بأن الإمام يضمن وإن لم يُقصِّر، وذلك أن من الأشياء ما تُضمن بشرط التقصير كالوديعة، ومنها ما تضمن وإن لم يقصّر، كالمبيع في يد المشتري إذا عرض له نقص كقطع رجل الدابة مثلًا، ثم ظهر به عيب قديم، فأراد المشتري أن يردَّه، فإن النقص الحادث محكوم به على المشتري، وإن كان بدون تقصيره، والمؤتمن يضمن إذا قصَّر. فلو كان الإمام لا يضمن إلا إذا قصَّر لكان مساويًا للمؤذن، فلما فرق بينهما فقيل: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن» دلَّ ذلك على أن ضمان الإمام أشدُّ، وتأكَّد ذلك بما في بعض الروايات: «اللهم أَرشِدِ الأئمة واغْفِر للمؤذنين»، فدعا للأئمة بالإرشاد حتى لا يقع منهم إخلال، ودعا للمؤذنين بالمغفرة، وذلك يُشعِر بأن الأئمة إذا أخلُّوا فلابدَّ من الضمان، وأما المؤذنون فيُرجَى أن لا يَضمَنوا، ولذلك دعا لهم بالمغفرة.

هذا ما يُشعِر به هذا اللفظ، وأما حقيقة الحال فتُعلَم بالرجوع إلى الأصول القطعية.

فإن قيل: وكيف يَضْمَن المتنفل، ويَغْرَم للمفترض؟

قلت: إذا رضي أن يكون إمامًا فقد التزم، فيلزمه ما التزم، وإن كان متنفلًا.

والمقصود أن الحديث ظاهر في هذا المعنى، وهو معنى صحيح لا غبار عليه، فلا وجهَ لحمله على ذلك المعنى البعيد، مع ما يلزم عليه مما مرّ. والله أعلم.

[ق٢٥] **ومما احتجوا به حديث: «إنما جُعِل الإمام ليؤتمَّ به».**

قال العثماني[1]: «يدلُّ على أن الإمام لا يكون إمامًا إلا إذا ربط المقتدي صلاتَه بصلاته، بحيث يُمكِنه الدخولُ في صلاته بنية الإمام...».

أقول: قد يقرّر هذا بأن الحديث دلّ على أن شرع الإمام إنما كان للائتمام، وعُلِم بذلك أنه إذا انتفى الائتمام انتفى شرع الإمامة، والائتمام يشمل الائتمام في أصل الصلاة المَنْويَّة وفي أعمالها، فإذا أراد مفترض أن يقتدي بمتنفل، قيل له: أنت غير مؤتمٍّ به في أصل صلاتك فكيف تتخذه إمامًا أو أنت ناوٍ أن لا تأتم به في أصل صلاتك، فكيف يصحّ مع ذلك نيتك أن تتخذه إمامًا؟

والجواب: أنها قد تقدمتْ أدلة الجواز، واستقر الأمر على أن ذلك قد كان جائزًا صحيحًا يومًا ما في عهده ﷺ، والأصل استمرار ذلك إلا أن يثبت ناسخ، فاعلم الآن أن هذا الحديث لا يصلح ناسخًا؛ لأنه صريح في أن شرع الإمامة لم يكن أصلًا إلا للائتمام، فالائتمام المراد فيه، إما أن يصدق بائتمام المفترض بالمتنفل على ما تقدم في أدلة الجواز وإما أن لا يصدق، الثاني باطل؛ لأنه قد ثبت الجواز والصحة بعد شرع الإمامة، كما تقدم في أدلة الجواز، فتعين الأول.

(١) «فتح الملهم» (٣/ ٤٣٣).

فتقرر بهذا أنه يكفي في الائتمام في أصل الصلاة أن ينوي كلٌّ منهما الصلاة، وأن تتفق الصلاتانِ بأن لا تكون إحداهما صلاة جنازة، والأخرى ذات ركوع وسجود، ونحو ذلك مما هو مفصَّل في كتب الفقه.

فإن قيل: سلَّمنا أن الحديث صريح في أن الإمامة إنما شُرِعت للائتمام، ولكنا نقول: هذه العلة لم يجب العمل بحسبها تمامًا من أول الأمر، بل كان الأمر على التدريج، فكأنه قيل: المقصود من شَرْعِ الإمامة هو الائتمام في كل شيء، ولكن في ذلك الوقت رُخِّص بالإخلال ببعض ذلك لحكمة التدريج.

أو يقال: الإمامة إنما شُرِعت للائتمام، والائتمام يتفاوت، فاكتُفِي أولَ الأمر بائتمام غير كامل؛ لمصلحة التدريج إلى الائتمام الكامل.

قلت: في هذا نظر من وجوه:

الأول: أن الحديث وإن احتمل هذا المعنى، فهو محتمل لما قلنا، لعل ما قلنا أقرب.

الثاني: أن التدريج إنما يقع في الشرع لمصلحة، كالتدريج في تحريم الخمر وغيره، وقد تظهر المصلحة في سنة معاذ، وذلك أن المسبوق يَشُقّ عليه أن يتابع الإمام فيما هو فيه، ثم يقضي بعد ذلك ما فاته؛ لأنه قد يدركه في ثانية المغرب بحيث لا تحسب له تلك الركعة، وقد أتى ببعضها، فيحتاج إلى أن يتشهد معه التشهد الأول والثاني، وليسا محسوبَيْنِ له، ثم يقوم فيصلّي ركعة ويتشهد، ثم أخرى ويتشهد.

وقريب من هذا قد يتفق في الصلوات الأخرى، فأما إذا بدأ فصلّى

لنفسه حتى لحِقَ الإمام فوافقه، فإنه يسلِّم معه، فرُخِّص لهم أولًا فيما يَخِفُّ عليهم، ومع ذلك فليس في ذلك مخالفةٌ لحديث: «**إنما جُعِل الإمام ليؤتمَّ به**»؛ لأن المسبوق إنما كان يصلّي ما سبق به منفردًا قبل أن يجعل الإمام إمامًا له، فإذا وصل إلى ما فيه الإمام اتخذه إمامًا من حينئذ، ووافقه وتابعه.

فأما اقتداء المفترض بالمتنفل: فلا يظهر لي فيه شيء من هذا القبيل.

الثالث: أن العمل إذا شُرِع لمعنى، واقتضت الحكمة التدريج في إبلاغ ذلك العمل غايتَه فالمعقول أن يرعى فيه أولًا المقصود الأهم، ويكون التدريج في الفروع. وأنتم تزعمون أن الموافقة في النية هي الأصل، حتى أن لا ينعقد عندكم إلا بها، فلو كان الأمر كما زعمتم لكان الظاهر أن يُهتمّ أولًا بالموافقة في النية، ويكون التدريج في الموافقة الظاهرة، فكيف وانعكس الحال؟!

الرابع: أن النبي ﷺ فصَّل في حديث: «**إنما جُعِل الإمام ليؤتمَّ به**» أشياء، قال: «**فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلَّى جالسًا فصلُّوا جلوسًا**» وزاد في رواية: «**فإذا كبَّر فكبِّروا... وإذا سجد فاسجدوا**» إلى غير ذلك.

فنصَّ على المتابعة التي قد علموا أنها مشروعة، فلو أريد به نسخ جواز اقتداء المفترض بالمتنفل لكان أولى بأن ينصَّ عليه مما ذكر.

الخامس: أنه نصَّ على المتابعة في الأفعال تفصيلًا، والمتابعة في النية على حسب دعواكم أهمُّ منها، فلو كان الأمر كما قلتم لكان النص على المتابعة في النية ـ على حسب دعواكم ـ أولى.

هذا، وقد نصّ في هذا الحديث على قوله: «**وإذا صلّى جالسًا فصلُّوا جلوسًا**» فبيَّن أن هذا من الائتمام الذي شُرِعت له الإمامة، وعندكم أن هذا منسوخ، وقال جماعة منهم أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي: إن الإمام إذا صلَّى قاعدًا لعذرٍ وجب على المأموم إذا لم يكن معذورًا أن يصلِّي قائمًا، ولا يخفى فُحْشُ المخالفة في هذا.

واتفقوا على صحة اقتداء المتنفل بالمفترض مع اختلاف النية، وهو مخالف قطعًا لهذا الحديث، لو كان شاملًا للائتمام في النية على ما قلتم في اقتداء المفترض بالمتنفل.

واتفقوا على أن من المخالفة في بعض ما نصّ عليه في التفصيل ما لا يبطل الصلاة ولا القدوة، حتى ولو كانت لغير عذر، فما لم ينصّ عليه أولى.

فغاية الأمر أن يكون اقتداء المفترض بالمفترض أولى من اقتدائه بالمتنفل؛ لمخالفته له في بعض النية، فإن كان لعذر ما فلا حرج، وبهذا تتفق الأدلة بدون حاجة إلى نسخ، ولا فسْخٍ.

هذا، وفي «الفتح»[1]: عن ابن حبان أن القصة التي في هذا الحديث ـ وهي أنه ﷺ جُحِش شِقُّه الأيمن، فصلَّى جالسًا، فصلّى وراءه قوم قيامًا، فأشار إليهم أن اجلسوا، فلما سلّم قال: «**إنما جُعِل الإمام ليؤتمَّ به...**» ـ كانت في ذي الحجة سنة خمس. وعلى هذا فهي متقدمة على صلاته في الخوف بطائفةٍ ركعتين، ثم بطائفةٍ ركعتين، لأنها كانت بنَخْلٍ في غزوة محارب وثعلبة، وهي ذات الرقاع، فإن البخاري اختار أنها كانت بعد خيبر،

(١) (٢/ ١٧٨). وانظر «صحيح ابن حبان» (٥/ ٤٩٢).

واستدلّ على ذلك بأدلّة. والله أعلم.

ومما احتجوا به قوله في بعض طرق هذا الحديث: «ولا تختلفوا عليه»[(١)].

قال العثماني[(٢)]: «فإنه يشمل الاختلافَ عليه في الأفعال الباطنة».

ويُجاب: بأن حقيقة اختلافهم عليه هو أن يكون بعضهم موافقًا، وبعضهم مخالفًا.

ولفظ مسلم[(٣)]: **«إنما جُعِل الإمام ليؤتمَّ به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبَّر فكبِّروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمَّ ربَّنا ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا صلَّى جالسًا فصلُّوا جلوسًا أجمعون»**.

فقوله: «أجمعون» يعود ـ والله أعلم ـ إلى جميع الجمل قوله: «فإذا كبَّر فكبِّروا...» وما بعدها.

وقد علمتَ من الكلام على الدليل السابق جوازَ أن يصلِّي المأمومون كلهم مفترضين، والإمام متنفل، وأن ذلك ليس من الخلاف للائتمام الذي شُرِعت له الإمامة، فأولى من ذلك أن يكون بعضهم مفترضًا، وبعضهم متنفلًا.

وبالجملة، فالتفصيل في الحديثين يدلُّ أن الموافقة والمتابعة المطلوبة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) «فتح الملهم» (٣ / ٤٣٣).

(٣) رقم (٤١٤).

إنما هي في الصفة الظاهرة، فأما الباطن فأصل مقصود الشارع من الباطن الإخلاصُ والخضوع وصدق التوجه إلى الرب سبحانه، وكلّ مصلٍّ مأمورٌ بذلك، فإذا اتفقوا فيه فقد اتفقوا في كل شيء من مقصود الباطن.

هذا، وإذا دقَّ عليك فهمُ بعض ما تقدم، فيكفيك أن تعلم أن غاية ما في قوله: «**إنما جُعِل الإمام ليؤتم به**» وقوله: «**فلا تختلفوا عليه**» أن يكون ظاهر اللفظ يتناول الموافقة في نية الصلاة فرضًا ونفلًا.

ويجاب عنه: بأن هذا العموم ـ على تسليمه ـ مخصَّص بأدلة الجواز، وقد تقدَّم عن ابن حبان والبخاري ما يقتضي أن بعض أدلة الجواز متأخرة حتمًا عن هذا الحديث.

وما ذكره العثماني من أنَّ الظاهر التأخرُ، لا يصادم النقل.

فإن سُلِّم الجهل بالتاريخ، أو تأخَّر هذا الحديث عن أدلة الجواز، فالصحيح في الأصول: العمل بالتخصيص أيضًا، وقد تأكّد ذلك بأنه في التفصيل اقتصر على الأعمال الظاهرة، مع أن المتابعة فيها كانت معلومة عندهم، فلو أريد نسخُ جواز ائتمام المفترض بالمتنفل لكان النصّ عليه في التفصيل أولى وأحرى.

وأيضًا، فهذا العموم ـ على تسليمه ـ قد خُصَّ عند جماعة منهم أبو يوسف وأبو حنيفة والشافعي، قالوا: إذا صلى الإمام جالسًا لم يجب الجلوس على المأموم، بل يجب عليه القيام في الفرض.

بل خُصَّ بالنظر إلى اختلاف النية اتفاقًا، فأجازوا ائتمام المتنفل بالمفترض.

وكذلك دلالته على بطلان القدوة والصلاة أو إحداهما عند المخالفة غير سالم؛ لاتفاقهم على أن من المخالفة في بعض ما نصّ عليه في التفصيل ما لا يبطل الصلاة ولا القدوة، ولو لم يكن للمخالف عذر.

[ق٢٦] فصل

مما يُستدل به لصحة اقتداء المفترض بالمتنفِّل: قصةُ عمرو بن سَلِمة الجَرْمي أنه كان يؤمُّ قومَه في عهد النبي ﷺ وهو ابن ست أو سبع سنين. أخرجه البخاري في «الصحيح»(١) في المغازي آخر الأبواب المتعلقة بفتح مكة، وفي «سنن» أبي داود(٢) ما يدلُّ أنه استمرَّ على ذلك، فإن فيها عن عمرو أنه قال: «فما شهدتُ مجمعًا من جَرْمٍ إلا كنتُ إمامَهم».

وقد أجيب عن هذا بأنه لم يُنقل أن النبي ﷺ علم بذلك.

ورُدَّ بأن ذلك كان في زمن نزول الوحي، وقد قال جابر: «كنا نَعزِل والقرآن ينزل»(٣). وقد تقدم تقرير ذلك في الكلام على قصة معاذ.

أقول: في قصته أنه كان قبل إسلام قومه يمرُّ بهم الركبان، فيسمع منهم القرآن فيحفظه، فحفظ قرآنًا كثيرًا، ولما وفد قومه، ثم أرادوا أن ينصرفوا، قالوا: يا رسول الله! فمن يؤمُّنا، قال: «**أكثركم جمعًا للقرآن، أو أخذًا للقرآن**». قال: فلم يكن [أحدٌ] من القوم جمعَ ما جمعتُ، فقدَّموني. هكذا

---

(١) رقم (٤٣٠٢).

(٢) رقم (٥٨٧).

(٣) سبق تخريجه.

في «سنن» أبي داود(١).

وفي «التهذيب»(٢): «روى ابن منده في كتاب «الصحابة» حديثه من طريق صحيحة، وهي رواية الحجاج بن المنهال عن حماد بن سلمة عن أيوب عن عمرو بن سَلِمة قال: كنتُ في الوفد الذين وفدوا على رسول الله ﷺ. وقد روى أبو نعيم في «الصحابة»(٣) من طُرقٍ ما يقتضي ذلك، وقال ابن حبان(٤): له صحبة.

أقول: إن صحَّ ذلك فالذي يقتضيه العادة أن يكون أبوه عرضه على النبي ﷺ، وأخبره بما حفظه من القرآن. وعليه، فيكون قوله ﷺ لما سألوه عمن يؤمُّهم: **«أكثركم جمعًا للقرآن»** كالنص عليه. والله أعلم.



---

(١) رقم (٥٨٥ ـ ٥٨٧).

(٢) «تهذيب التهذيب» (٨/ ٤٢، ٤٣). وانظر «الإصابة» (٧/ ٣٩٨).

(٣) «معرفة الصحابة» (٣/ ٤١٥، ٤١٦).

(٤) في «الثقات» (٣/ ٢٧٨).

الرسالة السابعة

بحث في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه في صلاته بقومه

(أقول: معنى هذا بنحو لفظه في رواية ابن عيينة في «صحيح مسلم»(١) وغيره، وقد تقدم).

ففيه ـ كما نرى ـ شكاية التأخير، ثم التطويل، فأرشد النبي ﷺ معاذًا إلى إزالة شكواهم بأن يكتفي بأداء صلاته مع النبي ﷺ ويترك الإمامة، أو بأن يُخفِّف على قومه.

ولما كان التشديد عليهم من وجهين يحصل التخفيف أيضًا بأمرين: أن لا يصلي مع النبي ﷺ، فتزول الشكوى بالتأخير والانتظار الشديد.

وفي رواية البزار: **«لا تكن فتَّانًا تَفْتِن الناس، ارجعْ إليهم فصلِّ بهم قبل أن يناموا»**. «مجمع الزوائد» (ص ١٩٥)(٢).

ويقرأ أوساط السور لتزول شكوى التطويل.

فالتخفيف هنا مقابل التشديد الذي ذكروه، فيشمل التعجيل في الإتيان إلى الصلاة، والاختصار في القراءة.

وبمجموعهما يحصل الأمن من تفتين القوم.

قال عبد الرحمن: لا شك أن شكواهم ـ على ما في رواية ابن عيينة الصحيحة، ورواية معاذ بن الحارث المرسلة ـ كانت من أنه يتأخَّر ثم يُطوِّل. وهذا يحتمل أمرين:

الأول: أن تكون الشكوى من الجمع بين الأمرين، فلو تأخَّر وخفَّف، أو

---

(١) رقم (٤٦٥) من حديث جابر بن عبد الله في قصة معاذ بن جبل رضي الله عنه.

(٢) (٢/ ١٣٣) من حديث جابر بن عبد الله. قال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح خلا معاذ بن عبد الله بن حبيب، وهو ثقة لا كلام فيه.

تقدَّم وطوَّل لم يشكُوا.

الثاني: أن تكون من كل منهما، حتى لو تقدَّم وطوَّل أو تأخَّر وخفَّف ما زالت شكواهم.

فإن بنينا على الأول كان معنى «إما أن تُصلِّي معي وإما أن تُخفِّف على قومك»: إما أن تصلِّي معي وتَدَعهم يقدِّمون غيرك فيصلي بهم قبل رجوعك، فيحصل التخفيف عنهم بالتعجيل، وإما أن تُخفِّف بهم إذا أبيت إلّا أن تصلي معي ثم تؤمَّهم.

وإن بنينا على الثاني كان المعنى: إما أن تصلِّي معي وتدعَهم يؤمُّهم غيرك فيعجِّل بهم ويخفِّف، وإما أن لا تصلِّي معي فتؤمَّهم فتعجِّل بهم وتخفِّف.

فأما الأول فواضح أنه ليس فيه المنع من أن يصلي معه ﷺ ثم يصلي بهم، وإنما فيه المنع من أن يصلِّي معه ﷺ ثم يطوِّل بهم.

وأما الثاني ففيه المنع من أن يصلِّي معه ﷺ ثم يصلي بهم، ولكن مغزى المنع إنما هو [ ](1) التشديد عليهم بالتأخير. هذا واضح لا غبار عليه. وإذا كان كذلك فلا دلالة في العبارة المذكورة على المنع لمغزًى آخر.

وعليه، فسكوت النبي ﷺ حينئذٍ عن بيان امتناع أن يؤمَّ القوم في أداء فريضتهم من قد أدَّاها= دليل واضح على جواز ذلك.

فأما إذا فرضنا أن الفريضة إنما هي واحدة ولكن كانت تعاد، فإعادتها غير مفروضة، فليست المعادة بفريضة.

---

(١) كلمة غير واضحة، وكأنها: «استلزام».

على أن قصة أهل العوالي ــ مع إرسالها ــ قد قدّمنا أن ظاهر ذلك المرسل النهيُ عن أن يعيد ثم يعيد، بأن يصلِّيها أولاً ثم يعيدها ثم يعيدها، وهذا لا ينفع المانعين بل يضرهم بمفهومه؛ لأن النهي عن إعادتها مرتين يُفْهِم صفة الإذن بإعادتها مرة.

وقدمنا أن حديث ابن عمر يتفرد به حسين المعلم، وقد روي عنه بلفظ «**لا تُعاد الصلاة في يوم واحد مرتين**»، وهذا اللفظ ظاهره لفظ المرسل المذكور.

وروي أيضًا بلفظ: «**لا صلاة مكتوبة في يوم مرتين**»، وهذا اللفظ يحتمل احتمالاً ظاهرًا توجُّه النفي إلى كونها مكتوبةً مرتين، فيكون حاصله أن من صلى الفريضة مرة فقد أدّى ما عليه، ولا يُفرض عليه إعادتها.

فهذه الألفاظ مختلفة المعاني، ولا يُدرى أيّها قال النبي ﷺ، فلا يصلح أن يحتجَّ بما يكون معنى [في](1) بعضها دون الباقي؛ لاحتمال أن ذلك اللفظ لم يقله النبي ﷺ.

هذا، وقد تقدَّمتْ دلائل الإعادة. ومنها ما كان في آخر حياة النبي ﷺ، ومنها ما أمر أصحابه أن يعملوا به من بعده.

وهَبْ أن حديث ابن عمر صحَّ بلفظ صريح في النهي عن الإعادة، فتاريخه مجهول، وغايته أن يكون عامًّا يُخصُّ منه ما قام الدليل على خصوصه، ومنه قصة معاذ وما في معناها.

وجعل بعضهم الناسخ هو ما جاء في مرسل معاذ بن الحارث: أن النبي ﷺ قال لمعاذ: «**إما أن تصلِّي معي وإما أن تُخفِّف على قومك**».

---

(١) كلمة غير واضحة، ولعلها كذلك.

وأجيب عن هذا بأنه مرسل لم يأتِ هو ولا معناه في شيء من الروايات الموصولة، حتى الرواية التي يُشبه سياقُه سياقَها. أعني رواية عبيد الله بن مِقْسم التي تقدمت عن أبي داود والبيهقي.

ومع ذلك، ففي معنى هذه العبارة نظر. حكى ابن حجر في «الفتح»(١) عن الطحاوي أن معناها: «إما أن تصلِّي معي ولا تصلِّ بقومك، وإما أن تُخفِّف بقومك ولا تُصلِّ معي».

قال ابن حجر: «لمخالفِه أن يقول: إن التقدير: «إما أن تصلِّي معي فقط إذا لم تخفِّف، وإما أن تخفِّف بقومك فتصلِّي معي»، وهو أولى من تقديره؛ لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف، لأنه المسؤول عنه المتنازع فيه».

وذكر بعض أئمة الحنفية بالهند أن هذا من باب ما حكاه الله عز وجل عن المشركين من قولهم: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨]. فأصلُ مقصودهم: افترى أم لم يفترِ، ولكن أُقِيمَ ﴿أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ مقام «أم لم يفترِ»؛ لاستلزام الجنون عدمَ الافتراء. فكذلك هنا المقصود: إما أن تصلِّي معي، وإما أن لا تصلِّي معي، ولكن أقيم التخفيف بقومه مقام عدم الصلاة مع النبي ﷺ؛ لأن التخفيف بقومه إنما يكون مع صلاته بهم، وصلاته بهم تستلزم عدم صلاته مع النبي ﷺ؛ للمنع من أن يؤمَّ الناس في أدائهم فريضتَهم مَن قد أدَّاها.

أقول: وفَهْم هذا المعنى يتوقف على سبق العلم بالمنع المدَّعَى، على

---

(١) (٢/ ١٩٧).

أنه يردُّه أن سياق هذه الجملة هكذا: «**يا معاذ بن جبل، لا تكن فتّانًا، إما أن تصلّي معي، وإما أن تخفِّف على قومك**».

وذلك واضح في أن قوله: «**إما أن تصلّي معي، وإما أن تخفِّف على قومك**» إنما هو إرشاد إلى اجتناب ما تُخشَى منه الفتنة من التشديد.

وقد قال العلامة المحقق شبير أحمد العثماني الحنفي في «شرحه لصحيح مسلم»[1]: «والظاهر من مجموع الروايات أنهم يَشْكُون تأخير معاذ في مجيئه إلى الصلاة؛ لصلاته مع النبي ﷺ، حتى كان ينام القوم ويشقّ عليهم الانتظار، ثم قراءته السور الطويلة، وهذا صريح في سياق أحمد (يعني في مرسل معاذ بن رفاعة)، وفي بعض روايات حديث الباب: فقال الرجل: يا رسول الله، إنك أخَّرتَ العشاء، وإن معاذًا صلَّى معك، ثم أمَّنا وافتتح سورة البقرة، وإنما نحن أصحابُ نواضِحَ نعملُ بأيدينا» اهـ. «تلخيص الحبير» (ص ١٢٦)[2].

وقرر العثماني النسخَ بأن أحكام الإمامة إنما تمَّتْ على لسان الشارع شيئًا فشيئًا، فقد كانوا أولاً إذا جاء الرجل والإمام في الصلاة سأل: كم قد صلَّوا؟، فيشار إليه بذلك، فيبدأ فيصلِّي ما سُبِق به، حتى يدرك الإمام فيوافقه فيما بقي، ثم نُسِخ ذلك وأُمِروا بالمتابعة.

وكانوا أولاً يقرؤون خلف الإمام، ثم نُسِخ ذلك، وجُعِلتْ قراءة الإمام قراءةً للمأموم.

---

(١) (٣/ ٤٣١).

(٢) (٢/ ٤١) ط. النمنكاني.

قال: «فينبغي أن يُحمل كل ما جاء في الأحاديث مما ينافي مقتضى هذا الائتمام ـ ولم يُعلَم تاريخه ـ على ما قبل أوامر الائتمام ونواهي الاختلاف».

أقول: سيأتي إن شاء الله تعالى النظر فيما ذكروه من أوامر الائتمام ونواهي الاختلاف، وهناك يُنظَر فيما ذكره العثماني إن شاء الله تعالى.

فصل

ذهب بعض أئمة الحنفية بالهند[1] إلى أن أصل القصة إنما هي أن معاذًا كان يصلِّي المغرب مع النبي ﷺ، ثم يرجع إلى قومه فيصلِّي بهم العشاء.

واستدل بما روي عن جابر: «كنا نصلِّي مع رسول الله ﷺ المغرب، ثم نأتي بني سلمةَ ونحن نُبصِر مواقعَ النَّبْل». «مسند» (٣/ ٣٨٢)[2].

فهذه عادة بني سلمة قومِ معاذ، فلا بد أن تكون عادة معاذ أيضًا، كيف وقد جاء ذلك نصًّا في حديث الترمذي (وقد مرَّ)، ولكن حُذِفَت كلمة المغرب من العبارة، فصارت هكذا ـ مثلاً ـ: «كان معاذ يصلي مع النبي ﷺ (المغربَ)، ثم يرجع إلى قومه فيصلي بهم العشاء، فصلَّى بهم ليلةً فقرأ بالبقرة...».

فلما حُذِفت كلمة «المغرب» توهَّم السامعون أن المراد: «كان معاذ يصلِّي مع النبي ﷺ العشاء، ثم يرجع إلى قومه فيصلِّي بهم العشاء». فلما توهَّموا هذا تصرَّفوا في الألفاظ، على قاعدة الرواية بالمعنى.

يقول عبد الرحمن: ليس فيما ذكره ما يَصلُح للتشبث، فإنه إن ثبت أن معاذًا كان يصلِّي المغرب مع النبي ﷺ، ثم يرجع إلى قومه فيصلِّي بهم

---

(١) هو الشيخ أنور شاه الكشميري كما سبق (ص٢٢٢).

(٢) (٢٣/ ٣١٩) (١٥٠٩٦) ط. الرسالة. وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٣٣٧).

المغرب، كما فهمه الترمذي وتقدم بيانه، فهذا غير مخالف لعادة قومه، بل هو موافق لها ، فإن ادعى أن بني سلمة كانوا كلهم يصلُّون المغرب مع النبي ﷺ طُولِب بالحجة.

فإن قال: قد ثبت في الصحيحين[(١)] وغيرهما أن بني سلمة كانت منازلهم بعيدة من مسجد النبي ﷺ، فأرادوا أن يتحوَّلوا إلى قرب المسجد، فقال النبي ﷺ: «**يا بني سلمة، ألا تحتسبون آثاركم!**»، وفي رواية: «**دياركم، تُحسب آثاركم**».

فالجواب: أنه لا يلزم من ذلك أنهم كانوا بعد ذلك يحضرون كلهم. فإن زعمتَ ذلك فارفض الحديث من أصله، وقل: إنه لم يكن لبني سلمة مسجد، ولا صلَّى بهم معاذ قطُّ!!

فأما حديث جابر في حضورهم المغرب، فليس فيه أنهم كانوا يحضرون جميعًا، فالحق أنه كان منهم من يحضر مع النبي ﷺ في المغرب والعشاء وغيرهما، ومنهم من يتأخر فيصلُّون في مسجدهم، كما كان شأن غيرهم من العشائر في المدينة. فقد كان بالمدينة عدة مساجد يُصلَّى فيها، والأحاديث في ذلك معروفة.

هذا، وفي «الفتح»[(٢)]: «ولابن مردويه... عن أبي نضرة عنه (يعني جابرًا) قال: كانت منازلنا بسَلْعٍ. ولا يعارض هذا... لاحتمال أن تكون ديارهم كانت من وراء سَلْعٍ، وبين سَلْعٍ والمسجدِ قدرُ ميل».

---

(١) البخاري (٦٥٥) ومسلم (٦٦٥) من حديث أنس.
(٢) (٢/ ١٤٠).

وعلى هذا، فكان معاذ ومن خفَّ من بني سلمة يشهدون المغرب مع النبي ﷺ، ثم يأتون بني سلمة وهم يبصرون مواقع النَّبل، فيصلِّي معاذ بالذين تأخَّروا، ثم يتأخَّر في شغلٍ إن كان له، ثم يَخِفُّ هو وجماعة فيشهدون العشاء مع النبي ﷺ، ثم يرجعون إلى بني سلمة، فيصلي معاذ العشاء بالذين تأخروا.

فإن قيل: وكيف يؤخِّر المتأخرون المغرب هذا التأخير؟

قلت: وأيُّ تأخيرٍ إذا كان معاذ يأتيهم والرامي يرى موقع سهمه؟! والظاهر أنه كان إذا اتفق أن يتأخر أكثر من ذلك قدَّموا غيره.

هذا كله إذا بنينا على أن معاذًا كان يصلِّي المغرب مع النبي ﷺ، ثم يعود فيصلِّيها بقومه، كما اقتضاه حديث الترمذي وعمومُ غيره من الروايات، كما تقدم.

فأما إذا وافقنا مسلمًا على أن في حديث قتيبة وهمًا، وأن الصواب كما رواه أبو الربيع، وأخرجنا المغرب من عموم الروايات العامة، أو حملناها كلها على خصوص العشاء= فأيُّ مانع من أن يكون معاذ كان يعتاد عدم الرجوع إلى قومه بعد المغرب، أو أيُّ مانع من أن يكون كان يعود إليهم، ثم يرجع إلى مسجد النبي ﷺ لصلاة العشاء، ثم يعود إلى قومه؟ فقد كان معاذ شابًّا نشيطًا حريصًا على الخير، فلا وجه لأن نقيسه على أنفسنا في عجزنا وكسلنا. ولم يكن النبي ﷺ يعجِّل العشاء تعجيلنا.

ومع هذا، فإن ما ذهب إليه من توهيم الرواة يلزم منه وهمهم جميعًا، فإن الروايات على كثرتها ليس فيها رواية واحدة تحتمل ما قاله احتمالاً قريبًا. حتى رواية قتيبة عند الترمذي، فإن ظاهرها ما فهمه الترمذي، بل لا

تكاد تظهر فائدة إن قيل: كان معاذ يصلِّي مع النبي ﷺ المغرب، ثم يعود فيصلِّي بقومه العشاء.

ولو قيل هكذا لكان ظاهره أنه لم يكن بين صلاة النبي ﷺ المغرب وبين صلاة بني سلمة العشاء إلا مقدار المسافة! وهذا باطل اتفاقًا.

وهَبْ أن العالم لا يخشى على دينه من ارتكاب مثل هذه التأويلات، فينبغي له ـ على الأقل ـ أن يستحضر أن ارتكابه لها يُجرِّئ مخالفيه على ارتكاب مثلها في معارضته، ولاسيما المخالفين في أصول الدين من أهل البدع، بل والكفار أيضًا، فيحرِّفون السنن الصحيحة كيفما شاء لهم الهوى، فإذا قيل لهم: هذا تأويل بعيد، قالوا: إن في كلام أئمتكم تأويلاتٍ مثله أو أبعد منه.

هذه نفثةُ مصدورٍ، والله عليم بما في الصدور.

اللهم يا مقلِّب القلوب ثبِّتْ قلبي على دينك، واهْدِني لما اختُلِفَ فيه من الحق بإذنك، واجعلْ هواي تبعًا لما جاء به نبيك ﷺ.



فصل

اعتذر القائلون بمنع أن تؤدَّى الفريضة خلف من قد أدّاها بأمور:

منها: أن ما فعله معاذ كان بغير علم النبي ﷺ، فلا حجة فيه.

والجواب: أننا إن أخذنا بمذهب جابر وأبي سعيد إذ قالا: «كنا نَعزِلُ والقرآن ينزل، لو كان شيئًا يُنهى عنه لنهى عنه القرآن». فإن هذا العذر واضح.

وتقرير مذهبهما في هذا: أنه كما تقرر عند أهل العلم أن تقرير النبي ﷺ حجة، فأولى منه تقرير الله عزَّ وجلَّ في الوقت الذي يكون فيه الواسطة ـ وهو الرسول ـ بين أظهر الناس.

ويؤيده ما ثبت من أن الصحابة كانوا مَنْهِيِّين عن سؤال النبي ﷺ، فإن ذلك يستلزم أن يكون مأذونًا لكلٍّ منهم أن يعمل بما يظهر له في الحكم، وإن كان عنده فيه تردُّد. وإنما ذلك لأن الله عزَّ وجلَّ رقيب عليهم، والرسول بين أظهرهم، فإذا علم الله عزَّ وجلَّ خطأهم في شيء أوحى إلى رسوله ما يبين به الحكم.

وسيأتي إن شاء الله تعالى النظر في ما ذكروا أنه حجة على ما ذهبوا إليه.

وإن لم نذهب هذا المذهب فإننا نقول: ظاهر الروايات أن صلاة معاذ بقومه الصلاةَ [التي] قد صلَّاها مع النبي ﷺ تكرر كثيرًا، وأن معاذًا كان كأنه الإمام الراتب لبني سلمة، وكان النبي ﷺ مما يتعاهد الأنصار في أمر دينهم، وكانوا مما لا يكادون يصنعون في دينهم إلا ما يثقون بصحته، والظاهر أنهم لم يكونوا يبنون مسجدًا ولا يُرتِّبون إمامًا إلا بعد استئذان النبي

ﷺ، وقد كان في بني سلمة رجال من أهل العلم والدين، ذُكر في «الفتح»(١) عن ابن حزم: أنه كان فيهم ثلاثون عَقَبيًّا وأربعون بدريًّا.

ولا يحفظ عن غيرهم من الصحابة امتناع ذلك، بل قال منهم بالجواز: عمر، وابن عمر، وأبو [الدرداء وأنس وغيرهم](٢).

ومعاذ نفسه جاء عن النبي ﷺ أنه أعلم الأمة بالحلال والحرام(٣)، وأنه يأتي يوم القيامة أمام العلماءِ بِرَتْوةٍ(٤)، وهو أول من سنَّ متابعة الإمام... وهم في الصلاة، فقال: لا أراه على حال إلا كنت عليها، فدخل في الصلاة، ووافق النبيَّ ﷺ فيما هو فيه، فلما سلَّم النبي ﷺ قام معاذ فأتمَّ ما فاته، فقال النبي ﷺ: «**إن معاذًا قد سنَّ لكم**»(٥)، فأمرهم بمثله...

هذا، وسيأتي ما يُعلَم منه أن النبي ﷺ قرَّر معاذًا وبني سلمة على ما كان منهم.

وقد ذهب جمعٌ من أهل العلم إلى أن قول الصحابي بعد النبي ﷺ حجة، فأولى منه قوله في حياة النبي ﷺ؛ لأنه يكون أبلغ تحريًا واحتياطًا، كما لا يخفى. هذا مع انضمامه إلى ما تقدم.

---

(١) (٢/١٩٦).

(٢) كلمات لم تظهر في التصوير. والمثبت من «الفتح».

(٣) أخرجه الترمذي (٣٧٩٠، ٣٧٩١) من حديث أنس.

(٤) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٥٨/ ٤٠٦) من حديث أبي عون الثقفي مرسلًا.

(٥) أخرجه أحمد (٢٢١٢٤) وأبو داود (٥٠٦) وغيرهما من حديث معاذ.

وسيأتي إن شاء الله تعالى النظر فيما ذكروا أنه يُعارِض ذلك.

هذا، وفي هذا الحديث كرواية ابن عيينة وغيره أن القوم أخبروا النبي ﷺ، ثم يصلِّي بهم، ولم يثبت أن النبي ﷺ أنكر عليهم ذلك، بل ظاهر أكثر الروايات أنه أقرَّهم على فعلهم، وإنما أنكر على معاذ التطويل. وما أوردوه مما يعتبر أنه إنكار، وهو ما في رواية...[1] لم يصح، [بل هو] مرسل، ولم يقع في الرواية المتصلة، حتى رواية عبيد بن مقسم التي يُشبِه سياقها سياقَ ذلك المرسل، ولو صح ذلك القول فلا دلالة فيه على المدعَى، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنه يحتمل أن يكون هذا كان في الوقت الذي كانت الفريضة فيه تُصلَّى مرتين. قاله الطحاوي. قال في «الفتح»[2]: «أي فيكون منسوخًا»، وقال: «تعقبه ابن دقيق العيد بأنه يتضمن إثبات النسخ بالاحتمال، وهو لا يسوغ، وبأنه يلزمه إقامة الدليل على ما ادعاه من إعادة الفريضة».

ثم ذكر أن الطحاوي ذكر دليله، وهو حديث ابن عمر مرفوعًا: «**لا تُصلُّوا الصلاةَ في اليوم مرتين**»، ومرسل خالد بن أيمن، وصدقة بن المسيب في قصة العوالي، وقد ذكرتها فيما تقدم.

أقول: الظاهر أن ابن دقيق العيد إنما طالب بالدليل على أن الفريضة كانت تُعاد فريضةً، أي أنه كان مفروضًا صلاتها مرتين، فإن هذا هو الذي ينفع الطحاوي.

---

(١) هنا كلمات غير واضحة.

(٢) (٢/ ١٩٦).

فيقال: كان معاذ يصلِّي مع النبي ﷺ، وهي فريضة عليه، ثم يعيدها بقومه وهي فريضة عليه أيضًا. ولا دلالة في حديث ابن عمر وقصة أهل العالية على هذا.



الرسالة الثامنة

حقيقة «الوتر» ومُسماه في الشرع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لا تنحصر مواهبُه، ولا تنقطع رغائبُه، ولا تُقلِعُ عن الجود سحائبُه. وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، شهادةً تثبت حقَّ الإيمان، وتُذهِب كيدَ الشيطان، وتوجب رضا الملك الديّان. وأشهد أن محمدًا عبدُه ورسولُه الذي به استقام من الحق سبيلُه، ومُحِيَتْ شُبَهُ الشرك وأباطيلُه. اللهمّ صلِّ على محمدٍ نبيك الأمين، وآله المطهَّرين، وأصحابه الهُداة المهديين، والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، وسلِّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد، فإنه لمّا كان أوائل رمضان سنة ١٣٤٢ سألني بعض الإخوان عن شيء من أحكام الوتر المختلف فيها، طالبًا بيانَ الراجح من الأقاويل مع بيان الدليل. ولما أخذتُ أتصفَّح الأدلة وجدتُ أحكام الوتر آخذًا بعضُها برقابِ بعضٍ، فانجرَّ بي الحالُ إلى توسعة المجال، فعزمتُ ـ متوكلًا على الله تعالى ـ على جمع كتابٍ يشتمل على عامة أحكام الوتر. على أن الباع قصير، والجناح كسير، ولكن لي في الله سبحانه وتعالى حُسن الظنِّ وصادق الرجاء، والفضلُ بيد الله يؤتيه من يشاء.

قال الحافظ في «الفتح»[(١)]: (فائدة) قال ابن التين: اختلف في الوتر في سبعة أشياء: في وجوبه، وعدده، واشتراط النية فيه، واختصاصه بقراءة، واشتراط شَفْعٍ قبلَه، وفي آخر وقته، وصلاته في السفر على الدابة. قلت: وفي قضائه، والقنوت فيه، وفي محلّ القنوت منه، وفيما يقال فيه، وفي فصله ووَصْله، وهل تُسَنُّ ركعتان قبله؟ وفي صلاته من قعود. لكن هذا

(١) (٢/ ٤٧٨).

الأخير ينبني على كونه مندوبًا أو لا. وقد اختلفوا في أول وقته أيضًا، وفي كونه أفضل صلاة التطوع، أو الرواتب أفضل منه، أو خصوص ركعتي الفجر. هـ.

مقدمة في حقيقة الوتر

الوتر عند أصحابنا صلاةٌ مندوبة مؤكَّدة، أقلُّها ركعة، وأكثرها إحدى عشرة، وقتها ما بين العشاء والفجر. ولا فرقَ عندهم في إطلاق الوتر على الإحدى عشرة بين فَصْلها بتسليمةٍ واحدةٍ وفَصْلها بأكثر.

وأما تحقيق حقيقة الوتر في السُّنَّة فنقول:

بعد استقراء الأحاديث والآثار تلخَّص لنا أن الوتر قد أُطلِق على ثلاثة معانٍ:

أولها: أن يُطلَق مرادًا به صلاةُ الليل التي غايتها ثلاث عشرة، سواءٌ صُلِّيَتْ وصلًا أو فصلًا، وعلى هذا حديث الحاكم والبيهقي ومحمد بن نصر(١) عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا توتروا بثلاثٍ تُشبِّهوا بالمغرب، ولكن أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرة أو بأكثر من ذلك**».

وعليه أيضًا حديث أحمد وأبي داود(٢) بإسنادٍ صحيح عن عائشة وقد سُئلتْ: بكَمْ كان رسول الله ﷺ يُوتر؟ فقالت: كان يُوتر بأربعٍ وثلاث، وستٍّ وثلاث، وثمانٍ وثلاث، وعشرٍ وثلاث، ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ

(١) «المستدرك» (١/ ٣٠٤) و«السنن الكبرى» (٣/ ٣١) و«مختصر قيام الليل وكتاب الوتر» (ص١٢٥) من حديث أبي هريرة.

(٢) «المسند» (٢٥١٥٩) وأبو داود (١٣٦٢).

ولا بأكثر من ثلاثَ عشرةَ.

وهذا الوجه هو الأقرب لمذهبنا.

الثاني: أن يُطلَق مرادًا به الركعة الفردة، سواء أوقعتْ موصولةً أو مفصولةً. وعلى هذا حديث الصحيحين(١) ـ واللفظ لمسلم ـ: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشيتَ الصبح فأوترْ بركعةٍ**».

وعليه حديث مسلم(٢) عن ابن عمر وابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**الوتر ركعة من آخر الليل**». هكذا ورد عنهما.

وقد رواه أبو داود والنسائي(٣) كلاهما بإسنادٍ صحيح تحت ترجمة (باب كم الوتر)، ولفظه: عن ابن عمر أن رجلًا من أهل البادية سأل النبي ﷺ عن صلاة الليل، فقال بإصبعَيْه هكذا «**مثنى مثنى، والوتر ركعةٌ من آخر الليل**».

ولا يخفى أن تعريف المسند إليه ظاهره الحصر، فهو في قوةِ «ليس الوتر إلا ركعة من آخر الليل». مع أنه قد ثبت أن النبي ﷺ وصلَ بين ثلاثٍ وبين خمسٍ وبين سبعٍ وبين تسعٍ. والجمعُ بين ذلك أن الوتر في قوله: «**الوتر ركعة من آخر الليل**» يُرادُ به تلك الركعة الفردة وإن وُصِلَتْ.

الثالث: أن يُطلَق مرادًا به ما كان وترًا بتسليمةٍ واحدةٍ، سواءً أكان واحدةً أو ثلاثًا أو خمسًا... إلخ. وعلى هذا أكثر الأحاديث.

---

(١) البخاري (١١٣٧) ومسلم (٧٤٩/ ١٤٦) عن ابن عمر.

(٢) رقم (٧٥٣).

(٣) أبو داود (١٤٢١) والنسائي (٣/ ٢٣٣).

منها حديث عائشة عند أحمد والشيخين[١] بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يصلِّي من الليل ثلاثَ عشرةَ ركعةً يوتر بخمسٍ».

ومنها حديثها المتفق عليه[٢]: «كان النبي ﷺ يصلِّي وأنا راقدةٌ معترضةٌ على فراشِه، فإذا أراد أن يُوتِر أيقظَني فأوترتُ».

وفي رواية لمسلم[٣]: فإذا أوتر قال: «**قُومي فأوتري يا عائشة**». وفي روايةٍ له أيضًا[٤]: فإذا بقي الوترُ أيقظَها فأوترتْ.

أقول: وقد رأيت أن أقدِّم تحقيق حقيقة الوتر، أعني المعنى الذي يكون إطلاقُ لفظ الوتر عليه حقيقةً شرعية، ثم أشرعُ في بيان الوجوه المختلَف فيها، مفردًا كلَّ وجهٍ بمقالةٍ إن شاء الله تعالى.

****

(١) «المسند» (٢٤٢٣٩) ومسلم (٧٣٧). ولم أجده عند البخاري بهذا اللفظ.

(٢) البخاري (٩٩٧) ومسلم (٧٤٤).

(٣) رقم (٧٤٤/ ١٣٤).

(٤) رقم (٧٤٤/ ١٣٥).

المقالة الأولى
في حقيقة الوتر

قال الربيع في كتاب «اختلاف مالك والشافعي»[١]: «باب ما جاء في الوتر بركعةٍ واحدة. سألتُ الشافعي عن الوتر: أيجوز أن يُوتِر الرجلُ بواحدةٍ ليس قبلها شيء؟ قال: نعم. والذي أختار أن أُصلِّي عشر ركعاتٍ ثم أُوتِرَ بواحدةٍ».

ثم ساق الأدلة إلى أن قال[٢]: «فقلتُ للشافعي: فإنا نقول: لا نُحِبُّ لأحدٍ أن يُوتِر بأقلَّ من ثلاثٍ، ويُسلِّمَ بين الركعة والركعتين من الوتر».

ثم ساق جواب الشافعي، وفي آخره: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: وقد أخبرنا عبد المجيد عن ابن جريج عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ كان يُوتِر بخمس ركعاتٍ لا يجلس ولا يُسلِّم إلّا في الآخرةِ منهن.

فقلت للشافعي: فما معنى هذا؟ قال: هذه نافلةٌ، يَسَع أن يُوتِر بواحدةٍ وأكثر، ونختار ما وصفتُ من غيرِ أن نُضيِّق غيرَه. وقولكم ـ والله يَغفِر لنا ولكم ـ لا يوافق سنةً ولا أثرًا، ولا قياسًا ولا معقولًا، قولُكم خارجٌ من كل شيء من هذا وأقاويلِ الناس. إما أن تقولوا: لا يوتر إلا بثلاثٍ كما قال بعض المشرقيين، ولا يسلّم إلا في واحدةٍ منهن لئلا يكون الوتر واحدةً. [وإما أن

(١) ضمن كتاب «الأم» (٨/ ٥٥٤) ط. دار الوفاء.
(٢) المصدر نفسه (٨/ ٥٥٦).

لا تكرهوا الوتر بواحدةٍ، وكيف تكرهون الوتر بواحدةٍ][1] وأنتم تأمرون بالسلام فيها، فإذا أمرتم به فهي واحدة. وإن قلتم: كرهناه لأن النبي ﷺ لم يُوتِر بواحدةٍ ليس قبلها [شيء]، فلم يُوتِر النبي ﷺ بثلاثٍ ليس قبلهن شيء، وقد استحسنتم أن تُوتِروا بثلاثٍ».

فأول كلامه رضي الله عنه ـ ولاسيَّما قوله: «لئلا يكون الوتر واحدة» ـ يُفِيد أن الوتر هو ما صُلِّي بتسليمةٍ واحدةٍ: ركعة أو ثلاثًا أو أكثر، ولا يَشْرَكُه في اسم الوتر ما سبقَه من شَفْعٍ مفصولًا عنه. وآخر كلامه يُشبه خلافَ ذلك. وكلام المزني في «المختصر»[2] يؤيِّد الأول.

وقد يقال: إن قول الشافعي: «وقد استحسنتم أن تُوتِروا بثلاث» تسليمٌ جدلي، كأنه قال: لا يخلو قولكم: «يُوتِر بثلاثٍ مفصولة» أن يكون وجهه كراهية الوتر واحدةً، أو كراهية مخالفة السنة في الوتر بواحدةٍ لم يسبقها شَفْعٌ، فإن كان الأول فإن اشتراطكم الفصلَ هو عينُ ما فررتم منه، إذ الركعة صُلِّيتْ مفردةً، فهي الوتر، ولا تَشْرَكها الركعتان في اسم الوتر لوجود الفصل، وإن كان الثاني فمن تأمل كلام الإمام رضي الله عنه حقَّ تأمُّلِه تبيَّن أن الوتر عنده هو ما صُلِّي بتسليمةٍ واحدة وترًا: ركعةً أو ثلاثًا أو أكثر. ولا يقدح في هذا قوله في آخر كلامه: «وقد استحسنتم أن تُوتروا بثلاثٍ»، لأنه على سبيل التسليم الجدلي، لما ستراه.

وتفسير كلام الإمام بعبارةٍ أخرى: قولكم: «لا نحب أن يوتر [إلا]

(١) ساقط من الأصل، استدركناه من «الأم».
(٢) (ص١١٤) (ضمن المجلد الثامن من كتاب «الأم» طبعة دار الفكر بيروت).

بثلاثٍ مفصولة» لا يخلو عن أحد أربعة وجوه:

إما أن يكون كراهيةَ إيقاع ركعةٍ منفردة، ولم يُعهَد ذلك في الصلاة.

وإما أن يكون كراهيةَ الاقتصار عليها، والنبي ﷺ لم يقتصر.

وإما أن يكون ذهابًا إلى حديث «مثنى مثنى».

وإما أن يكون كراهيةَ إيقاعها بدون سَبْقِ شَفْعٍ قبلها.

فأما الأول فشرطكم الفصلَ وقوعٌ فيما فررتم منه، ووجودُ الركعتين قبلها لا يُخلِّصها من كونها مفردة.

وأما الثاني فإن النبي ﷺ لم يقتصر على الثلاث أيضًا، فلِمَ اقتصرتم عليها؟

وأما الثالث فإن أقلَّ ما يقع عليه «مثنى مثنى» أربع، فلِمَ اقتصرتم على ركعتين؟

وأما الرابع فإن النبي ﷺ لم يُوتِرْ بثلاثٍ لم يَسْبِقْها شَفْع، وأنتم تزعمون أن الثلاث المفصولة وترٌ ولا تشترطون قبلها شفعًا.

إذا تقرر ما ذُكِر علمتَ أن الوتر في كلام الإمام عبارة عمّا صُلِّي وترًا بنيته موصولًا بتسليمةٍ واحدة: ركعة أو ثلاث أو خمس أو أكثر. وأما أهل مذهبه فإن الوتر في كلامهم عبارةٌ عما صُلِّي بنية الوتر، من ركعةٍ إلى أحد عشر، مع الوصل أو الفصل.

قلت: وظاهر قول الربيع: «فإنا لا نحب لأحدٍ أن يُوتِر بأقلَّ من ثلاثٍ، ويُسلِّم بين الركعة والركعتين من الوتر»: أن مذهب مالك أن الوتر عبارة عن

تلك الثلاث المفصولة، وعليه بنى الشافعي جوابَه في الوجه الرابع حيث قال: «وقد استحسنتم أن توتروا بثلاثٍ»، والظاهر أن ذلك قولٌ في مذهب مالك. والراجح عنده أن الوتر هو الركعة المفصولة.

قال الباجي في «شرح الموطأ»: فأما المسألة الثانية في عدد الوتر، فإن مالكًا رحمه الله ذهب إلى أن الوتر ركعة واحدة، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: الوتر ثلاث ركعات. والدليل على ما نقوله قول عائشة رضي الله عنها في الحديث: «يُوتِر منها بواحدةٍ»(١).

قال ابن رشد في «بداية المجتهد»(٢): وأما صفته ـ أي الوتر ـ فإن مالكًا رحمه الله استحبَّ أن يُوتر بثلاثٍ يُفصَل بينها بسلام. وقال أبو حنيفة: الوتر ثلاث ركعات من غير أن يُفصَل بينها بسلام. وقال الشافعي: الوتر ركعة واحدةٌ. ولكلِّ قولٍ من هذه الأقاويل سلفٌ من الصحابة والتابعين.

إلى أن قال: فمن ذهب إلى أن الوتر ركعة واحدة، فمصيرًا إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «**فإذا خشيتَ الصبحَ فأَوْتِرْ بواحدة**»(٣)، وإلى حديث عائشة أنه كان يُوتِر بواحدة(٤). ومن ذهب إلى أن الوتر ثلاث من غير أن يُفصَل بينها، وقصرَ حكم الوتر على الثلاث فقط... إلخ.

---

(١) (٢/ ١٦١) ط. دار الكتب العلمية.

(٢) (١/ ٢٣٦- ٢٣٨) ط. دار الكتب الإسلامية بمصر.

(٣) أخرجه البخاري (١١٣٧) ومسلم (٧٤٩) من حديث ابن عمر.

(٤) أخرجه أبو داود (١٣٣٦، ١٣٣٧) والنسائي (٢/ ٣٠، ٣/ ٦٥) وابن ماجه (١١٧٧، ١٣٥٨). وصححه ابن حبان (٢٤٢٢، ٢٤٢٣) وغيره.

إلى أن قال: وأما مالك فإنه تمسك في هذا الباب بأنه عليه الصلاة والسلام لم يُوتر قطُّ إلّا في إثر شَفْعٍ، فرأى أن ذلك من سنة الوتر، وأن أقل ذلك ركعتان، فالوتر عنده على الحقيقة إما أن يكون ركعةً واحدةً، ولكن من شرطها أن يتقدمها شَفْع، وإما أن يرى أن الوتر المأمور به هو يشتمل على شَفْع ووتر، فإنه إذا زيد على الشفع وترٌ صار الكلُّ وترًا. ويشهد لهذا المذهب حديث عبد الله بن قيس المتقدم[1]، فإنه سمَّى الوتر فيه العدد المركب من شفع ووتر، ويشهد لاعتقاده أن الوتر هو الركعة الواحدة أنه كان يقول: كيف يوتر بواحدة ليس قبلها شيء؟ وأي شيء يُوتِر له؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «**تُوتِر له ما قد صلَّى**»[2]. فإن ظاهر هذا القول أنه كان يرى أن الوتر الشرعي هو العدد الوتر بنفسه، أعني الغير المركب من الشفع والوتر، وذلك أن هذا هو وتر لغيره، وهذا التأويل عليه أولى. هـ.

قلتُ: فكلام الباجي قاطعٌ بأن الوتر عند مالك ركعة واحدة، ومفادُه أن الشفع الذي قبلها لا يجوز أن يكون بنية الوتر. وأما ابن رشد فرجَّح ذلك أيضًا، وكلاهما نسباه إلى الشافعي. وأجاز ابن رشد أن يكون مالك يرى أن الوتر يشتمل على شفعٍ ووتر، أي مفصولين، لاستدلاله بحديث عبد الله بن قيس، ولفظه: «قلت لعائشة: بكم كان رسول الله ﷺ يُوتر؟ قالت: كان يُوتِر بأربعٍ وثلاثٍ، وستٍّ وثلاث، وثمانٍ وثلاث، وعشرٍ وثلاث. ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ، ولا بأكثر من ثلاث عشرة». وأما مع الوصل فثلاثٌ

---

(١) أخرجه أبو داود (١٣٦٢) من حديث عبد الله بن أبي قيس عن عائشة. ويقال له «ابن قيس» أيضًا.

(٢) أخرجه البخاري (٩٩٠) ومسلم (٧٤٩).

بتسليمة، أو خمسٌ أو سبع أو تسع، فآخر كلامه أن مالكًا ـ بناءً على الراجح عنه ـ يُسمِّي المجموع وترًا، إلّا أنه لم يجُزِ الوصل.

فقد تبيَّن لك أن الراجح عنده عن مالك أن الوتر هو حقيقة شرعية في الركعة الواحدة، ولو أُجِيز الوصلُ بثلاثٍ أو أكثر لكان ذلك وِترًا أيضًا. وأما إذا حصل الفصل بين ركعتين وركعة مثلًا، فلا يكون الوتر إلّا الركعة، فتأمَّلْ.

وظاهر كلامهما نسبة ذلك إلى الشافعي، وهو صحيح.

* * * *

مبحث في الوتر [بواحدة]

أجاز الشافعية الاقتصار على واحدةٍ ليس بين العشاء وطلوع الفجر غيرُها، واستدلُّوا بأحاديث:

منها: حديث مسلم[١] عن ابن عمر وابن عباس أن النبي ﷺ قال: **«الوترُ ركعةٌ من آخر الليل»**.

ومنها: عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«الوتر حقٌّ على كل مسلمٍ، من أحبَّ أن يُوتِر بخمسٍ فليفعلْ، ومن أحبَّ أن يُوتِر بثلاثٍ فليفعلْ، ومن أحبَّ أن يُوتِر بواحدةٍ فليفعلْ»**.

رواه أبو داود[٢] بإسناد صحيح، كما قاله النووي في «شرح المهذَّب»[٣]. ورواه النسائي وابن ماجه[٤]، وصححه ابن حبان والحاكم[٥]، كما في «الفتح»[٦] وغيره.

وعند الدارقطني[٧] بإسنادٍ قال بعض شُرَّاحه[٨]: رواتُه كلهم ثقات عن

---

(١) رقم (٧٥٣).
(٢) رقم (١٤٢٢).
(٣) «المجموع» (٤/ ١٧).
(٤) النسائي (٣/ ٢٣٨، ٢٣٩) وابن ماجه (١١٩٠).
(٥) «صحيح ابن حبان» (٢٤٠٧، ٢٤١٠، ٢٤١١) و«المستدرك» (١/ ٣٠٢، ٣٠٣).
(٦) (٢/ ٤٨٢).
(٧) في «سننه» (٢/ ٣٣).
(٨) هو شمس الحق العظيم آبادي في «التعليق المغني» (٢/ ٣٤).

عائشة أن النبي ﷺ أوتر بركعة.

قال في «المغني»[١]: وفي «صحيح ابن حبان»[٢] من حديث ابن عباس أنه ﷺ أوترَ بركعة.

قال بعضهم[٣]: قال العراقي: وممن أوترَ بعد العشاء بركعةٍ من الصحابة: الخلفاء الأربعة، وسعد بن أبي وقاص، ومعاذ بن جبل، وأُبي بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وأبو الدرداء، وحذيفة، وابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، ومعاوية، وتميم الداري، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو هريرة، وفضالة بن عُبيد، وعبد الله بن الزبير، ومعاذ بن الحارث القاري. هـ

قلت: في البخاري[٤] أن سعد بن أبي وقاص أوتر بواحدةٍ. وفيه أيضًا[٥] كذلك عن معاوية، وأن ابن عباس أقرَّه على ذلك بقوله لمن اعترض عليه: دَعْه فإنه فقيهٌ.

والبحث معهم يتوقف على مقدمة، وهي تحقيق مسمَّى «الوتر» ما هو؟ أهو صلاة الليل التي يكون آخرها فردًا مطلقًا، أو الركعة الفردة منها مطلقًا، أو هو آخر صلاةٍ في الليل تكون وترًا بتسليمةٍ واحدة، سواء أكانت واحدةً أو أكثر؟

---

(١) «مغني المحتاج» (١/ ٢٢١).

(٢) رقم (٢٤٢٤).

(٣) هو الشوكاني، انظر «نيل الأوطار» (٣/ ٣٩).

(٤) رقم (٦٣٥٦).

(٥) رقم (٣٧٦٤).

بحث في حقيقة «الوتر» ومسمَّاه في الشرع

روينا في «صحيح مسلم»[١] بسنده إلى أبي مِجْلَز قال: سألتُ ابن عباس عن الوتر، فقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**ركعةٌ من آخر الليل**»، وسألتُ ابن عمر فقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**ركعةٌ من آخر الليل**».

وهذا الحديث بعض حديث. أقول: رويناه في «سنن أبي داود» و«سنن النسائي» و«سنن ابن ماجه». قال أبو داود[٢]: (باب كم الوترُ؟) حدثنا محمد بن كثير أنا همام عن قتادة عن عبد الله بن شقيق عن ابن عمر أن رجلًا من أهل البادية سأل النبي ﷺ عن صلاة الليل، فقال بإصبعَيْه هكذا: «**مَثْنَى مَثْنَى، والوتر ركعة من آخر الليل**».

قلت: وهذا الإسناد صحيح.

وقال النسائي[٣]: (باب كم الوترُ؟) أخبرنا محمد بن يحيى بن عبد الله قال: حدثنا وهب بن جرير قال: حدثنا شعبة عن أبي التيَّاح عن أبي مِجْلَز عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**الوتر ركعةٌ من آخر الليل**».

أخبرنا محمد بن بشار قال: حدثنا يحيى و محمد قالا: حدثنا ـ ثم ذكر كلمةً معناها ـ شعبة عن قتادة عن أبي مِجْلَز عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**الوتر ركعةٌ من آخر الليل**».

---

(١) رقم (٧٥٣).
(٢) في «سننه» (٢/ ٦٢) رقم (١٤٢١).
(٣) (٣/ ٢٣٢).

أخبرنا الحسن بن محمد عن عفان قال: حدثنا همام قال: حدثنا قتادة عن عبد الله بن شقيق عن ابن عمر أن رجلًا من أهل البادية سأل رسول الله ﷺ عن صلاة الليل، قال: «**مثنى مثنى، والوتر ركعةٌ من آخر الليل**».

وهذا الإسناد الأخير صحيح.

وقال ابن ماجه(١): حدثنا محمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا عاصم عن أبي مِجْلَز عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ركعة**». قلت: أرأيتَ إن غلَبَتْني عيني، أرأيتَ إن نِمْتُ؟ قال: «اجعَلْ «أرأيتَ» عند ذلك النجم». فرفعتُ رأسي، فإذا السِّماكُ. ثم أعاد فقال: قال رسول الله ﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ركعةٌ قبلَ الصبح**». وإسناده صحيح، ولفظ «قبل الصبح» هو بمعنى اللفظ الآخر: «**من آخر الليل**».

وقد ورد إطلاق الوتر على الركعة الواحدة الموصولة بالشفع، كما في روايةٍ لأبي داود(٢) في حديث سعد بن هشام عن عائشة، وفيها: «فصلَّى ثماني ركعاتٍ يُخيَّلُ إليَّ أنه يُسوِّي بينهن في القراءة والركوع والسجود، ثم يوتر بركعةٍ...» الحديث. مع أن عامة طرق الحديث عند أبي داود(٣) وعند مسلم(٤) وغيرهما مبينةٌ أن الركعة متصلة بالثمان، وذلك أنه ﷺ صلَّى تسعًا جميعًا، وإنما أفردت الركعة في هذه الرواية لأنه فصلَ بينها وبين الثمان

---

(١) رقم (١١٧٥).

(٢) رقم (١٣٥٢).

(٣) رقم (١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٦، ١٣٤٧).

(٤) رقم (٧٤٦).

بتشهدٍ، ولم يُسلِّم إلّا في التاسعة، كما في عامة الروايات.

وقد تُحمل هذه الرواية على أن يُوتِر بركعة بمعنى يُوتِر الثمانَ، أي يُصيِّرها وترًا. وإن لم يُقبل هذا التأويل فهذا إطلاق ثالث مجازًا، ومنه أيضًا رواية أبي سلمة عند مسلم[١] قالت[٢]: «كان يصلِّي ثلاث عشرة ركعةً، يُصلِّي ثمانَ ركعات ثم يُوتِر، ثم يُصلِّي ركعتين وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركع، ثم يُصلِّي ركعتين بين النداء والإقامة من صلاة الصبح».

كما ثبت عنها في مسلم[٣] وغيره من رواية سعد بن هشام، وفيه: «ويُصلِّي تسعَ ركعاتٍ لا يجلس فيها إلّا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يُسلِّم، ثم يقوم فيصلِّي التاسعة...» الحديث.

وأصرحُ منه رواية النسائي[٤] في حديث سعد بن هشام المذكور، ولفظه: «قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أوتر بتسع ركعاتٍ لم يقعد إلا في الثامنة، فيحمد الله ويذكره ويدعو، ثم ينهض ولا يُسلِّم، ثم يُصلِّي التاسعة...» الحديث.

وهذا الإطلاق مجازٌ أيضًا.

وقد يُطلق الوتر مجازًا على مطلقِ صلاة الليل، لاشتمالها على الوتر، رواه بعضهم عن الطيبي، ومرَّ نَقْلُه فيه عن «سنن الترمذي»، واقتضاه كما

---

(١) رقم (٧٣٨/ ١٢٦).

(٢) أي عائشة رضي الله عنها.

(٣) رقم (٧٤٦).

(٤) (٣/ ٢٤٠).

ذكرنا صنيع الإمام النسائي، بل يقتضيه كلام أكثر العلماء لتأوُّلهم إطلاقَ الوتر على الثلاث عشرة في بعض الأحاديث على أنه أدخل فيه سنة العشاء أو افتتاح الوتر أو سنة الصبح، ومنه حديث أم سلمة وحديث الحاكم السابقانِ، وحديث أبي داود[1] بإسناد صحيح إلى عبد الله بن أبي قيس قال: قلتُ لعائشة رضي الله عنها: بكَمْ كان رسول الله ﷺ يُوتر؟ قالت: كان يُوتِر بأربعٍ وثلاث، وستٍّ وثلاث، وثمانٍ وثلاث، وعشرٍ وثلاث. ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ ولا بأكثر من ثلاث عشرة.

وهذا الحديث دليل واضح على ما قلناه؛ لأنه صُرِّح فيه بالتقطيع، وقد عرفتَ أن عامة الأحاديث على إطلاق الوتر على القطعة الأخيرة. وقوله: «ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ» مع أن القطعة الأخيرة قد صحَّ وقوعُها ركعةً واحدةً. وليس من هذا بعض روايات حديث ابن عمر[2]: «**صلَّى ركعةً واحدةً تُوتِرُ له ما قد صلَّى**»؛ إذ لا يتعين أن يكون معنى «**تُوتِر له ما قد صلَّى**» أي تُصيِّره وترًا، بل المعنى: تكون منه وترًا. وهذا الإطلاق هو الأقرب إلى مذهبنا؛ لأن الوتر عند أصحابنا عبارة عن صلاةٍ مخصوصةٍ، أقلُّها ركعةٌ وأكثرها أحد عشر. قالوا: وما ورد من أنه ثلاثة عشر أو خمسة عشر، فهو بضمِّ ركعتين خفيفتين عند افتتاح الوتر، وركعتين قبليَّة الصبح.

قلت: وهذا هو المجاز الذي قلناه، وقلنا: إنه كذلك إذا ورد مطلقًا على أحد عشر مقطعة أو نحوها، وحقيقة فيما صُلِّي وترًا بتسليمةٍ واحدةٍ، ولم يثبت ذلك في أكثر من تسعٍ.

---

(١) رقم (١٣٦٢).

(٢) عند البخاري (٩٩٠) ومسلم (٧٤٩).

ولا ينافي ما ذكرناه من وَصْل الثلاث والخمس والسبع والتسع قولُه ﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى**»، وإن اقتضى ذلك الحصر؛ لأننا نقول: صلاة الليل غير الوتر، كما هو مفهوم من السنة. ولذلك ترى الأئمة كالشيخين وغيرهما يُفرِدون كلًّا بترجمة(١). وحينئذٍ فالصلاة التي تُقدَّمُ على الوتر ينبغي أن تكون مثنى مثنى، فإذا جاء الوتر كان الإنسان بالخيار: إن شاء صلَّى واحدةً، وإن شاء صلَّى ثلاثًا، وإن شاءَ سبعًا، وإن شاء تسعًا، كما مرَّ. ويَدُلُّك على ذلك أنه لو قال: «صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ثلاث» أو نحو ذلك لكان الكلام

---

(١) ذكر المؤلف في هامشه ما يلي:
قال في «الفتح» في أول أبواب الوتر: ولم يتعرَّض البخاري لحكمه، لكن إفراده بترجمةٍ عن أبواب التهجد والتطوع يقتضي أنه غير ملحقٍ بها عنده. ثم ذكر أن ذلك يقتضي أنه يُوجِبه، ولكنه أورد ما يُنافي الوجوب.
وأقول: بل المقتضي لإفرادِه بترجمة هو ما عرفتَ، ومما يدلُّك على ذلك أن صلاة الليل كانت مشروعةً من أول الإسلام، بخلاف الوتر، فإنما شُرِع أخيرًا. ويُبيِّن هذا حديثُ «السنن»: «إنَّ الله أمدّكم بصلاةٍ هي خيرٌ لكم من حُمر النعم. قلنا: وما هي يا رسول الله؟ قال: الوتر». الحديث سيأتي إن شاء الله.
لا يقال: إن شرطَ وقوعه في الليل يُدخِلُه في صلاة الليل، فإنا نقول: هذا وإن اقتضَتْه اللغة، لكن صلاة الليل أُطلِقَتْ شرعًا على صلاةٍ مخصوصة، ولا تَشْمَلُ كلَّ ما وقع بالليل، إذ لا تَشْمَلُ المغربَ والعشاء ورَواتبَها اتفاقًا، فكذا الوتر.
ولا يَرِدُ على هذا أن الوتر يكفي عن صلاة الليل، لأننا نقول: ذلك مثل سنة الوضوء وتحية المسجد، يكفي عنهما وقوعُ صلاةٍ في وقتهما. فتأمَّل. [المؤلف].
والحديث الذي ذكره أخرجه أبو داود (١٤١٨) والترمذي (٤٥٢) وابن ماجه (١١٦٨) من حديث خارجة بن حُذافة. قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن حبيب.

صحيحًا. وسيأتي بحث صلاة الليل مثنى مثنى إن شاء الله تعالى.

وصنيع الإمام النسائي رحمه الله يقتضي أن الوتر عنده هو ما صُلِّي وترًا بتسليمةٍ واحدةٍ، سواء أكان واحدةً أو ثلاثًا أو سبعًا أو تسعًا، وأنه قد يُطلَق على الإحدى عشرة والثلاث عشرة مجازًا. وهذا هو الحق عندي، وعامة الأحاديث والآثار تدلُّ عليه إلا ما ندر.

قال أولًا(١): (باب كم الوتر؟)، فأورد فيه حديث: «**الوتر ركعة من آخر الليل**» بروايتين، ثم ختمه بأصله أن رجلًا من أهل البادية سأل رسول الله ﷺ عن صلاة الليل، قال: «**مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل**».

ثم قال(٢): (باب كيف الوتر بواحدة؟) وأورد فيه حديث ابن عمر بلفظ: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا أردتَ أن تنصرفَ فاركعْ بواحدة**» وروايات أخرى بألفاظ مختلفة. وختمه بحديث عروة عن عائشة: «كان يُصلِّي من الليل إحدى عشرة ركعة يُوتِر منها بواحدة...» إلخ.

ثم قال(٣): (باب كيف الوتر بثلاث؟)، وأورد حديث عائشة، وفيه: «يُصلِّي أربعًا فلا تسأَلْ عن حسنهن وطولهن، ثم يصلِّي أربعًا فلا تسألْ عن حسنهن وطولهن، ثم يُصلِّي ثلاثًا...» الحديث. ثم ثنَّى بحديث سعد بن هشام عن عائشة «أن رسول الله ﷺ كان لا يُسلِّم في ركعتي الوتر». ثم أطال بالاختلافات الواقعة في بعض أحاديث [الوتر] بالثلاث.

---

(١) «سنن النسائي» (٣/ ٢٣٢).

(٢) المصدر نفسه (٣/ ٢٣٣).

(٣) المصدر نفسه (٣/ ٢٣٤).

ثم قال[١]: (باب كيف الوتر بخمسٍ؟)، وصدَّره بحديث الحكم عن مِقْسم عن أم سلمة: «كان رسول الله ﷺ يُوتِر بخمسٍ وبسبعٍ لا يَفصِل بينها بسلامٍ ولا بكلام». ورواه أخرى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن أم سلمة بلفظ «بسبعٍ أو بخمسٍ». ثم رواه بسنده إلى الحكم عن مقسم قال: «الوتر سبع، فلا أقلَّ من خمس». فذكرتُ ذلك لإبراهيم فقال: عمن ذكره؟ قلت: لا أدري. قال الحكم: فحججتُ فلقيتُ مِقْسمًا، فقلت له: عمن؟ قال: عن الثقة عن عائشة وعن ميمونة.

قلت: وفي «تهذيب التهذيب»[٢]: قال أحمد وغيره: لم يسمع الحكم حديث مقسم ـ كتاب ـ إلا خمسة أحاديث، وعدَّ منها حديث الوتر.

ومِقْسم من رجال البخاري، وممن طُعِن فيه منهم، وقد وثَّقه جماعة، ولكن في «تهذيب التهذيب»[٣]: وقال البخاري في «التاريخ الصغير»: لا يُعرف لمِقسمٍ سماعٌ عن أمّ سلمة ولا ميمونة ولا عائشة.

قلتُ: والرواية الوسطى بواسطة ابن عباس.

قلتُ: ورجال الثالثة رجال الصحيح إلّا شيخ النسائي محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، فهو من أفراده، وقال عنه ـ كما في «الخلاصة»[٤] وغيرها ـ: ثقة حافظ. وأما مِقْسم فقد علمتَ ما فيه.

---

(١) المصدر نفسه (٣/ ٢٣٩).

(٢) (٢/ ٤٣٤).

(٣) (١٠/ ٢٨٩).

(٤) (ص٣٢٧)، و«تهذيب التهذيب» (٩/ ٥٦).

ثم ذكر النسائي[١] حديث عائشة: «كان يوتر بخمسٍ ولا يجلس إلّا في آخرهن».

ثم قال[٢]: (باب كيف الوتر بسبعٍ؟)، فذكر حديث سعد بن هشام عن عائشة مختصرًا بلفظ: «قالت: لما أسنَّ رسول الله ﷺ وأخذَ اللحمَ، صلَّى بستّ ركعاتٍ لا يقعد إلا في آخرهن» الحديث. ثم ذكره مطوَّلًا.

ثم قال[٣]: (باب كيف الوتر بتسعٍ؟)، فذكر حديث سعد بن هشام عن عائشة، وفيه: «ويصلّي تسع ركعاتٍ لا يجلس فيهن إلَّا عند الثامنة، ويحمد الله ويصلّي على نبيه ﷺ ويدعو بينهن، ولا يسلِّم، ثم يُصلِّي التاسعة...» الحديث. ثم أعاده بروايات أخرى. ثم روى بسنده إلى الأسود عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلّي من الليل تسعَ ركعات».

ثم أراد أن يُبيِّن أن الوتر إذا أُطلِق على أكثر من ذلك فالمراد به صلاة الليل، والحال أنه قد ذكره في (باب كيف الوتر بواحدةٍ؟)، وذلك صريح في أن الوتر في هذا الحديث واحدة. ثم ذِكْره هنا في (باب الوتر بإحدى عشرة) صريح في أن الوتر فيه بإحدى عشرة. وهذا بحسب الظاهر مناقضة، والسرُّ ما ذكرناه من أنه أراد أن يُبيِّن ما أشرنا إليه، فحينئذٍ الاستدلال بهذا الحديث في البابين هو باعتبارين، فذكره هناك باعتبار أن الوتر هو ما صُلِّي وترًا بتسليمةٍ واحدة، وذكره هنا باعتبار أن الوتر قد يطلق على صلاة الليل، فقال[٤]: (باب

---

(١) (٣/ ٢٤٠).

(٢) (٣/ ٢٤٠).

(٣) (٣/ ٢٤١).

(٤) «سنن النسائي» (٣/ ٢٤٣).

كيف الوتر بإحدى عشرة)، فذكر حديث عروة عن عائشة: «كان يُصلِّي من الليل إحدى عشرة ركعة ويُوتر منها بواحدة» الحديث.

ثم قال[١]: (باب الوتر بثلاثَ عشرةَ)، وذكر فيه حديث أم سلمة: «كان رسول الله ﷺ يُوتِر بثلاثَ عشرةَ ركعةً، فلما كبر وضعُف أوتَر بتسعٍ». وهو بمعنى الذي قبله، فالمراد بالوتر فيه صلاة الليل.

فالحق ـ إن شاء الله ـ أن الوتر حقيقة شرعية تقعُ على ما صُلِّي وِترًا بتسليمةٍ واحدةٍ، سواء أكان ركعةً أو ثلاثًا أو خمسًا أو سبعًا أو تسعًا، ولا يثبت أكثر من ذلك.

وهذا المعنى هو الذي عليه عامة الأحاديث والآثار، وهو المتبادر من لفظ الوتر؛ إذ الوتر في اللغة هو كما في «القاموس»[٢]: «الفرد أو ما لم يتشفَّعْ من العدد»، وذلك إنما يُعتبر فيما جُمِع، لا فيما فُرِّق. فلو صلَّى ركعتين ثم سلَّم ثم صلَّى ثلاثًا، لم يَنْبغِ أن يُطلَق الوتر إلّا على الثلاث التي وقعت بتسليمة واحدة، ولا تشركُ معها الركعتان، لانفصالِ كلٍّ من الصلاتين عن الأخرى وانقطاعها.

وقد أفهمك حسنُ صنيع الإمام النسائي رحمه الله ما قلناه من أن لفظ: «**الوتر ركعة من آخر الليل**» هو بعض الحديث الآخر، وإنما أفرده ابن عباس وابن عمر لأن أبا مِجْلَز إنما سألهما عن الوتر كما في مسلم[٣]، وأصل

---

(١) (٣/ ٢٤٣).

(٢) (٢/ ١٥٢).

(٣) رقم (٧٥٣).

الحديث مشتمل على بيان صلاة الليل؛ لأن النبي ﷺ أجاب به من سأله عنها كما مرَّ، فأخذا من الحديث ما يتعلق به الغرض، ومثل هذا كثير في الأحاديث.

وقد روى البخاري ومسلم حديث: «**صلاة الليل مثنى مثنى**» عن ابن عمر بروايات مختلفة[1]، فإما أن تُحمَل على التعدد، وإما أن تكون من باب الرواية بالمعنى، وقد ثبت للواقعة التعددُ مرتين، وذلك في رواية عبد الله بن شقيق عند مسلم[2] عن عبد الله بن عمر أن رجلًا سأل النبي ﷺ وأنا بينه وبين السائل، فقال: يا رسول الله، كيف صلاةُ الليل؟ قال: «**مثنى مثنى، فإذا خشيتَ الصبحَ فصلِّ ركعةً، واجعل آخرَ صلاتك وترًا**». ثم سأله رجل على رأس الحول وأنا بذلك المكان من رسول الله ﷺ، فلا أدري أهو ذلك الرجل أو رجل آخر، فقال له مثله. انتهى.

فيمكن أن يكون الجواب الثاني مغايرًا للجواب الأول في اللفظ، وقول ابن عمر: «فقال له مثله» أي مثل معناه.

قال في «الفتح»[3]: ووقع في «المعجم الصغير»[4] للطبراني أن السائل هو ابن عمر لكن يُعكِّر عليه روايةُ عبد الله بن شقيق عن ابن عمر[5] أن رجلًا سأل النبي ﷺ وأنا بينه وبين الرجل...، فذكر الحديث، وفيه: ثم سأله رجلٌ

---

(١) انظر «صحيح البخاري» (٤٧٢، ٤٧٣، ٩٩٠، ٩٩٣، ١١٣٧) ومسلم (٧٤٩).

(٢) رقم (٧٤٩/ ١٤٨).

(٣) (٢/ ٤٧٨).

(٤) (١/ ١٠٣).

(٥) عند مسلم (٧٤٩/ ١٤٨).

على رأس الحول وأنا بذلك المكان منه، قال: فما أدري أهو ذلك الرجل أو غيره. وعند النسائي(١) من هذا الوجه أن السائل المذكور من أهل البادية. وعند محمد بن نصر في كتاب «أحكام الوتر» ـ وهو كتاب نفيس في مجلدة ـ من رواية عطية عن ابن عمر أن أعرابيًا سأل. فيحتمل أن يُجمَع بتعدد من سأل، وقد سبق في باب الحِلَق في المسجد أن السؤال المذكور وقعَ في المسجد والنبي ﷺ على المنبر. هـ(٢).

أقول: قد يثبت برواية «المعجم» زيادة مرة ثالثة للتعدد، وأما رواية أعرابي فهي بمعنى رجل من أهل البادية، وكلاهما بمعنى رواية عبد الله بن شقيق التي أشار إليها الحافظ. ولا يثبت زيادة تعدد برواية ابن عباس، لاحتمال أنه سمعه مع ابن عمر، ولاسيَّما والسؤال وقع في المسجد والنبي ﷺ على المنبر، والغالب حضور ابن عباس حينئذٍ. وقد أفهمَ قولُ «الفتح»: «وعند النسائي من هذا الوجه...» إلخ، أن الحديث واحدٌ وإن اختلفت الروايات، وهو ظاهر. وقد عرفتَ لفظ النسائي، وعلى كثرة الروايات فالظاهر أن لفظ النسائي من أصحِّها؛ لأن ابن عباس وابن عمر أفرداه في مقام الفتوى في الوتر كما علمتَ.

إذا تقرر ذلك فلنُعِدْ لفظَ الإمام النسائي(٣) لنبني عليه البحث في حقيقة الوتر:

عن ابن عمر أن رجلًا من أهل البادية سأل رسول الله ﷺ عن صلاة

(١) (٣/ ٢٣٣).

(٢) الهاء رمز «انتهى».

(٣) (٣/ ٢٣٣).

الليل، قال: «**مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل**».

أقول وبالله التوفيق: قوله: «**الوتر ركعة من آخر الليل**» قد يقال: إنه يفيد الحصر، وهو أن الوتر لا يكون إلّا كذلك، وليس مرادًا هنا، لأن من قال به في مثل هذا شَرَطَ أن لا تمنع منه قرينة، وقد منعتْ منه ههنا قرائن، لأن القول به يقتضي أن لا تصلَّى تلك الركعة إلا مفصولةً، إذ لو وُصِلَتْ بركعتين مثلًا فإما أن ينوي بالثلاث وترًا، والوتر لا يكون إلّا واحدةً، وإما أن ينوي بالثنتين من قيام الليل وبالثالثة وترًا، ولم يُرِدْ مثل هذا مَن جمع صلاتين مختلفتين بتسليمة واحدة.

وقد ثبت عنه ﷺ الوصلُ بثلاثٍ وبخمسٍ وبسبعٍ وبتسعٍ، وورد في الإحدى عشرة إفراد واحدةٍ آخرَ صلاةِ الليل، كما يقتضيه هذا الحديث، وثبت عنه الثلاث عشرة بما يحتمله، وكل ذلك يُطلَق عليه لفظ الوتر.

من ذلك: حديث مسلم(١) عن عروة عن عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ يُصلِّي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء ــ وهي التي يدعو الناس العَتَمة ــ إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يُسلِّم بين كل ركعتين ويُوتِر بواحدة» الحديث.

ومن ذلك: حديث مسلم(٢) عن ابن عباس، وفيه: «فصلَّى ركعتين، فأطال فيهما، ثم انصرف فنامَ، ففعل ذلك ثلاث مرات بستّ ركعات، كلَّ ذلك يستاك ويتوضأ، ويقرأ هذه الآيات، ثم أوتر بثلاثٍ» الحديث.

---

(١) رقم (٧٣٦/ ١٢٢).

(٢) رقم (٧٦٣/ ١٩١).

ومن ذلك: حديث أحمد والشيخين(١) عن عائشة: «كان رسولُ الله ﷺ يُصلِّي من الليل ثلاث عشرة ركعةً، يُوتِر بخمسٍ لا يجلس في شيء إلّا في آخرها».

ولمسلم(٢) في حديث عائشة وقد سألها سعد بن هشام عن وتر رسول الله ﷺ، وفيه: «ويُصلِّي تسعَ ركعات لا يجلس فيها إلّا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يُسلِّم، ثم يقوم فيصلِّي التاسعة»، وساق الحديث إلى أن قالت: «فلما أسنَّ نبي الله ﷺ وأخذه اللحم أوتر بسبعٍ» الحديث.

وأما الإحدى عشرة فيحتمله حديث عائشة عند الشيخين(٣): «كان يصلي من الليل عشر ركعات، ويُوتِر بسجدةٍ» لاحتمال أن يكون وصل الأحد عشر بتشهدين: تشهُّد في العاشرة ولم يُسلِّم، وتشهُّد في الحادية عشرة وسلَّم. وقد وقعت مثل هذه العبارة بمثل هذه الصورة في بعض روايات حديث سعد بن هشام عند أبي داود(٤)، ولفظه: «فصلَّى ثمان ركعاتٍ يخُيَّل إليَّ أنه يُسوِّي بينهن في القراءة والركوع والسجود، ثم يوتر بركعة...» الحديث. يحتمل أن التسع موصولة، وقولها مع ذلك: «يوتر

---

(١) «المسند» (٢٤٢٣٩) وصحيح مسلم (٧٣٧/ ١٢٣). ولم أجده بهذا اللفظ عند البخاري.
(٢) رقم (٧٤٦).
(٣) مسلم (٧٣٨/ ١٢٨). ولفظ البخاري (١١٤٠): «كان النبي ﷺ يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعةً، منها الوتر وركعتا الفجر».
(٤) رقم (١٣٥٢).

بركعةٍ» مجاز كما سيأتي.

وأصرح منه حديث البخاري(١) عن عروة عن عائشة: «وقد كان يُصلِّي إحدى عشرة ركعةً، كانت تلك صلاتَه» الحديث.

وأما الثلاث عشرة فيحتمله حديث النسائي(٢) بإسنادٍ فيه أحمد بن حرب، قال فيه ابن أبي حاتم: صدوق، وقال النسائي: لا بأس به. ذكر ذلك في «تهذيب التهذيب»(٣). قال: وذكره ابن حبان في «الثقات»(٤)، وخرَّج له في «صحيحه».

قلت: وبقية رجاله رجال الصحيح، فهو إسناد صحيح.

ولفظ الحديث: عن أم سلمة قالت: «كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاثَ عشرةَ ركعةً، فلما كبر وضعُفَ أوتَر بتسع».

فظاهر الحديث أن الثلاث عشرة موصولة، ولكن عامة الأحاديث أن الإحدى عشرة والثلاث عشرة لم تقع إلا مفصولةً، ومنه حديث الشيخين(٥) عن عائشة: «كان يصلِّي من الليل عشر ركعات ويوتر بسجدةٍ». وحديث البخاري(٦) عن عروة عنها، وفيه: «كان يصلِّي إحدى عشرة ركعة، كانت

---

(١) رقم (١١٢٣).
(٢) (٣/ ٢٤٣).
(٣) (١/ ٢٣).
(٤) انظر (٨/ ٣٩).
(٥) مسلم (٧٣٨/ ١٢٨). وسبق التنبيه على لفظ البخاري (١١٤٠).
(٦) رقم (١١٢٣).

تلك صلاته...» الحديث. وحديث مسلم[١] عنها، وفيه: «إحدى عشرة ركعة، يُسلِّم بين كلِّ ركعتين، ويُوتر بواحدةٍ...» الحديث.

ومنه حديث أم سلمة أن الترمذي رواه في «سننه»[٢] بلفظ النسائي، إلا أنه قال: «بسبعٍ». ثم قال[٣]: حديث أم سلمة حديث حسن، وقد روي عن النبي ﷺ الوتر بثلاثَ عشرة وإحدى عشرة وتسعٍ وسبعٍ [وخمسٍ] وثلاثٍ وواحدة. قال إسحاق بن إبراهيم: معنى ما رُوِي أن النبي ﷺ كان يُوتِر بثلاثَ عشرةَ، قال: إنما معناه أنه كان يُصلِّي من الليل ثلاث عشرة ركعةً مع الوتر، فنُسِبَتْ صلاة الليل إلى الوتر. ورَوَى في ذلك حديثًا عن عائشة. واحتجَّ بما رُوِي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أوتروا يا أهل القرآن**». قال: إنما عَنَى به قيام الليل، يقول: إنما قيام الليل على أصحاب القرآن. هـ

قلتُ: استدلالُه بحديث: «**أوتروا يا أهل القرآن**» يُعكِّر عليه أن في آخره كما في «بلوغ المرام»[٤]: «**فإن الله وِترٌ يحبُّ الوتر**». قال: رواه الخمسة[٥]، وصححه ابن خزيمة[٦]. فالتعليل بقوله: «فإن الله وتر» يستدعي مناسبةً مَّا، فتأمَّلْ.

---

(١) رقم (٧٣٦/ ١٢٢).

(٢) رقم (٤٥٧).

(٣) أي الترمذي بعد رواية الحديث في «سننه» (٢/ ٣٢٠، ٣٢١).

(٤) (٢/ ١٤) مع «سبل السلام».

(٥) أحمد في «المسند» (٨٧٧) وأبو داود (١٤١٦) والترمذي (٤٥٣) والنسائي (٣/ ٢٢٨، ٢٢٩) وابن ماجه (١١٦٩).

(٦) رقم (١٠٦٧).

وأما قوله: «إنها أرادت كان يُصلِّي من الليل...» إلخ، فجيد جدًّا، وعامة الأحاديث تؤيِّده، وكل ما روي في الثلاث عشرة فمُفصَّلٌ بالتقطيع والوتر فيه، إلّا هذا الحديث وحديث الحاكم[1]: **«لا تُوتِروا بثلاثٍ تُشبِّهوا بالمغرب، أو تروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرة أو أكثر من ذلك»**، فهما مجملان، فيُحملانِ على الأصحّ الأغلب.

إذا تقرر ما ذُكِر فقد أجاز أصحابنا الاقتصارَ على ركعة واحدةٍ بعد العشاء، واستدلُّوا بحديث مسلم[2] عن ابن عمر وابن عباس مرفوعًا: **«الوتر ركعةٌ من آخر الليل»**.

وحديث أبي أيوب مرفوعًا: **«الوتر حقٌّ على كل مسلم، فمن أحبَّ أن يُوتر بخمسٍ فليفعل، ومن أحبَّ أن يُوتِر بثلاثٍ فليفعلْ، ومن أحبَّ أن يُوتِر بواحدةٍ فليفعلْ»** رواه أبو داود[3] بسند صحيح. قاله النووي في «شرح المهذّب»[4]. ورواه النسائي وابن ماجه، وصححه ابن حبان والحاكم[5] كما في «الفتح»[6].

---

(١) في «المستدرك» (١/ ٣٠٤).
(٢) رقم (٧٥٣).
(٣) رقم (١٤٢٢).
(٤) (٤/ ١٧).
(٥) «سنن» النسائي (٣/ ٢٣٨) وابن ماجه (١١٩٠) وابن حبان (٢٤٠٧) و«المستدرك» (١/ ٣٠٢).
(٦) (٢/ ٤٨٢).

وحديث عائشة أن النبي ﷺ أوتر بركعةٍ. رواه الدارقطني[١]. قال بعض شرَّاحه[٢]: رواته كلهم ثقات.

ومثله في صحيح ابن حبان[٣] عن ابن عباس، قاله في «المغني»[٤].

قالوا: وقد ثبت عن جماعة من الصحابة الإيتار بركعةٍ، كسعد بن أبي وقّاص، ومعاوية وصوَّبه ابن عباس[٥]، بل رُوي عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة فمَن بعدهم.

وفي كلٍّ من أدلتهم نظر:

أما حديث: «**الوتر ركعة من آخر الليل**» فهو من الإطلاق الثاني كما مر، وليس فيه الاقتصار عليها، بل قد ثبت عن ابن عمر التصريحُ بخلافه كما مرَّ عن «سنن أبي داود»[٦]. نعم، هو دليلٌ على مَن يقول: لا تكفي الواحدة وترًا وإن سبقَها شفعٌ بغير نية الوتر.

وأما حديث أبي أيوب ففي «بلوغ المرام»[٧]: ورجَّح النسائي وقفَه،

---

(١) (٢/ ٣٣).
(٢) هو شمس الحق العظيم آبادي في «التعليق المغني» (٢/ ٣٤).
(٣) رقم (٢٤٢٤).
(٤) «مغني المحتاج» (١/ ٢٢١).
(٥) أخرجه البخاري (٣٧٦٤).
(٦) رقم (١٤٢١) عن ابن عمر أن رجلًا من أهل البادية سأل النبي ﷺ عن صلاة الليل، فقال بإصبعيه هكذا: «مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل».
(٧) (٢/ ٨) مع «سبل السلام».

قال الشارح ابن الأمير[1]: وكذا صحَّح أبو حاتم والذهلي والدارقطني في «العلل» والبيهقي وغير واحدٍ وقفَه. قال المصنِّف: وهو الصواب. انتهى.

وأما قول الشارح بعد ذلك: «قلت: وله حكم الرفع، إذ لا مَسْرحَ للاجتهاد فيه أي في المقادير»، ففيه نظر ظاهر. ومع الإغماض عن ذلك فهو محمولٌ على الإطلاق الثالث، وليس فيه الاقتصار على....، وغايةُ ما فيه أن يكون دليلًا على من يقول: لا تكفي الواحدة وترًا وإن سبقَها شفعٌ بغير نية الوتر، كما في........[2].

وأما حديث عائشة عند الدارقطني، وابن عباس عند ابن حبان[3]، أن النبي ﷺ [أوتَر] بركعةٍ، فهو محمولٌ على الإطلاق الثاني أو الثالث، وكأنه مختصر من أحاديثهما المطولة، كما في الصحيحين[4] عن عائشة كان يصلِّي من الليل عشر ركعات ويُوتِر بسجدة، وعنها عند مسلم[5]: إحدى عشرة. وحديث ابن عباس عندهما[6]، وفيه: «فصلَّى ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر».

قال في «الفتح»[7]: وظاهره أنه فصلَ بين كل ركعتين، ووقعَ التصريحُ

---

(١) في «سبل السلام» (٢/ ٨). وانظر «العلل» لابن أبي حاتم (٢/ ٤٢٨- ٤٣٠) و«علل الدارقطني» (٦/ ٩٥- ٩٧) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٣/ ٢٤).

(٢) مكان النقط كلمات غير واضحة.

(٣) سبق تخريجهما.

(٤) البخاري (١١٤٠) ومسلم (٧٣٨/ ١٢٨).

(٥) رقم (٧٣٦).

(٦) البخاري (٩٩٣) ومسلم (٧٦٣/ ١٨٢).

(٧) (٢/ ٤٨٣).

بذلك في رواية طلحة بن نافع[(١)]، حيث قال فيها: يُسلِّم من كلِّ ركعتين، ولمسلم[(٢)] من رواية علي بن عبد الله بن عباس التصريحُ بالفصل أيضًا، وأنه استاك بين كل ركعتين، إلى غير ذلك. هـ

يُقوِّي أنها لا تُصلَّى إلا مفصولةً حديثُ علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَوتِرُوا يا أهلَ القرآن، فإن الله وِترٌ يحبُّ الوتر**» رواه الخمسة[(٣)]، وصححه ابن خزيمة[(٤)] قاله في «بلوغ المرام»[(٥)].

ووجهُ التقويةِ المقابلةُ بين قوله: «**فإن الله وِتر يحبُّ الوتْرَ**». فتأمَّلْ، ويقويه صدرُ الحديث نفسه.

قال في «الفتح»[(٦)]: وقد فسَّره ابن عمر راوي الحديث، فعند مسلم[(٧)] من طريق عُقبة بن حُرَيث قال: قلتُ لابن عمر: ما معنى مثنى مثنى؟ قال: تُسلِّم من كل ركعتين. وفيه ردٌّ على من زعم من الحنفية أن معنى «مثنى» أن يتشهد بين كل ركعتين؛ لأن راوي الحديث أعلم بالمراد به، وما فسَّره به هو المتبادر إلى الفهم؛ لأنه لا يقال في الرباعية مثلًا: إنها مثنى مثنى.

---

(١) عند ابن خزيمة (١٠٩٣).

(٢) رقم (٧٦٣/ ١٩١).

(٣) أحمد في المسند (٨٧٧) وأبو داود (١٤١٦) والترمذي (٤٥٣) والنسائي (٣/ ٢٢٨، ٢٢٩) وابن ماجه (١١٦٩).

(٤) برقم (١٠٦٧).

(٥) (٢/ ١٤) مع «سبل السلام».

(٦) (٢/ ٤٧٩).

(٧) رقم (٧٤٩/ ١٥٩).

واستُدِلَّ بهذا على تعيُّن الفصل بين كل ركعتين من صلاة الليل.

قال ابن دقيق العيد: وهو ظاهر السياق، لحصْر المبتدأ في الخبر.

وحمله الجمهور على أنه لبيان الأفضل، لما صحَّ من فعله ﷺ [بخلافه][(١)].

قلت: ولم يُبيِّن ذلك. فأما أحاديث الوصل بين التسع والسبع والخمس والثلاث فلا تُعكِّر عليه؛ لأنها وتر. وقوله: «مثنى مثنى» واقع على صلاة الليل.

وأما حديث عائشة عندهما[(٢)] وفيه: «كان يُصلِّي أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يُصلِّي أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يُصلِّي ثلاثًا»، فقد أجاب عنه الباجي في «شرح الموطأ»[(٣)]، وعبارته: وقوله[(٤)]: «يصلي أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن» تُرِيد ــ والله أعلم ــ أنه كان يَفصِل بينهما بكلام، ولكنها جمعتهما في اللفظ لأحد معنيين:

أحدهما: أن صفتهما وطولهما وحسنهما من جنس واحدٍ، وأن الأربع الأُخر ليست من جنسهما وإن كانت قد أخذتْ من الحُسن والطول حظَّها.

والمعنى الثاني: أنه يحتمل أنه كان يُصلِّي أربعًا ثم ينام، ثم يصلي اربعًا ثم ينام، ثم يُصلِّي ثلاثًا. ثم استدل بحديث ابن عباس في تقطيع النبي ﷺ صلاته بالنوم....

(١) زيادة من الفتح ليتم المعنى.

(٢) البخاري (١١٤٧) ومسلم (٧٣٨).

(٣) «المنتقى» (١/ ٢١٥- ٢١٦) ط. السعادة.

(٤) كذا في الأصل، وفي المنتقى.

ويؤيد ما قاله قولها في آخر الحديث: «قلتُ: يا رسول الله، أتنامُ قبلَ أن توتر؟...» إلخ. وكذا حديث عائشة عند مسلم[١] برواية القاسم بن محمد: «كانت صلاة رسول الله ﷺ من الليل عشر ركعات، ويُوتِر بسجدة، ويركع ركعتي الفجر، فتلك ثلاث عشرة»[٢]= محمول على أنه كان يصلِّيها مثنى مثنى، لما ثبت عنها في رواية عروة[٣]: «كان رسول الله ﷺ يُصلِّي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء - وهي التي يدعو الناس العَتَمة - إلى الفجر إحدى عشرة ركعةً يُسلِّم بين كل ركعتين، ويُوتر بواحدةٍ، فإذا سكت المؤذن من صلاة الفجر وتبيَّن له الفجر وجاءه المؤذن، قام فركع ركعتين خفيفتين...» الحديث.

وأما رواية أبي سلمة عند مسلم[٤] قالت: «كان يُصلِّي ثلاث عشرة ركعةً، يُصلِّي ثمانَ ركعاتٍ ثم يُوتِر، ثم يُصلِّي ركعتين وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركعَ، ثم يُصلِّي ركعتين بين النداء والإقامة من صلاة الصبح»، فيحتمل وجهين:

الأول: أن يحُمل على الفصل مثنى مثنى.

الثاني: أنه جمع التسع معًا، كما شرحته رواية سعد بن هشام، وقد ورد في بعض طرقه عند أبي داود[٥]: «فيُصلِّي ثماني ركعاتٍ يُسوِّي بينهن في

(١) رقم (٧٣٨/ ١٢٨).
(٢) في الأصل: «ثلاثة عشر»، والتصويب من صحيح مسلم.
(٣) أخرجها مسلم (٧٣٦/ ١٢٢).
(٤) برقم (٧٣٨/ ١٢٦).
(٥) رقم (١٣٤٧).

القراءة والركوع والسجود، ولا يجلس في شيء منهن إلّا الثامنة، فإنه كان يجلس، ثم يقوم ولا يُسلِّم، فيصلِّي ركعةً يُوتِر بها...» الحديث.

وفي رواية أخرى(١): «فصلَّى ثمانَ ركعاتٍ يخُيَّلُ إليَّ أنه يُسوِّي بينهن في القراءة والركوع والسجود، ثم يُوتر بركعةٍ» الحديث.

لكن قد ثبت عنه ﷺ الوصلُ بثلاثٍ وبخمسٍ وبسبعٍ وبتسعٍ، وحينئذٍ فالحصر المفهوم من قوله: «صلاة الليل مثنى مثنى» والحصر المفهوم من قوله: «والوتر ركعة من آخر الليل» غير مرادَيْن. والحصر في مثل هذا مختلف فيه، ومن قال به قال: ما لم تَصْرِف عنه قرينة، وكفى بفعل النبي ﷺ قرينةً، وليس هنا ما يُلْجِئ إلى دعوى الخصوصية، وقد ثبت عنه ﷺ الفصلُ كما ثبتَ الوصلُ.

وممّا ذُكِر تقرر أن إطلاق الوتر على الركعة الواحدة خاصٌّ بما إذا كانت مفصولةً. وقد ورد إطلاق الوتر على الثلاث أو الخمس أو السبع أو التسع التي تُوقَعُ موصولةً:

فمنه حديث مسلم(٢) عن ابن عباس، وفيه: «فصلَّى ركعتين أطالَ فيهما [القيامَ والركوعَ والسجود](٣)، ففعلَ ذلك ثلاث مراتٍ، ستَّ ركعاتٍ، كلَّ ذلك يستاك ويتوضأ، ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتَر بثلاثٍ» الحديثَ.

ومنه حديث أحمد والشيخين(٤) عن عائشة كان رسول الله ﷺ يصلِّي

---

(١) عند أبي داود (١٣٥٢).

(٢) رقم (٧٦٣/ ١٩١).

(٣) مطموس في الأصل.

(٤) «المسند» (٢٤٢٣٩) ومسلم (٧٣٧) ولم أجده عنده البخاري بهذا اللفظ.

من الليل ثلاثَ عشرةَ ركعةً، يُوتِر بخمسٍ لا يجلس في شيء إلا في آخرها.

ولمسلم[١] في حديث عائشة، وقد سألها سعد بن هشام عن وتر رسول الله ﷺ، وفيه: «ويُصلّي تسعَ ركعاتٍ لا يجلس فيها إلّا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض، ولا يُسلِّم، ثم يقوم فيصلِّي التاسعة». ثم ساق الحديث إلى أن قالت: «فلما أسنَّ النبي ﷺ وأخذَه اللحمُ أوترَ بسبعٍ» الحديث. وقد رواه أبو داود[٢].

فتلخَّص لنا أن الوتر بهذا الاعتبار عبارةٌ عن ما صُلِّي وترًا بتسليمةٍ واحدةٍ، سواء أكان ركعةً أو ثلاثًا أو أكثر وترًا. والظاهر أنه حقيقة شرعية فيه، لأن عامة الأحاديث عليه إلّا الأقلّ.

ويُؤيِّد ما قلناه أن الخلاف كان شائعًا: هل تُختَم صلاة الليل بركعةٍ مستقلةٍ أو بثلاثٍ أو أكثر من ذلك؟ ويُطلقون على ذلك لفظ «الوتر»، كما هو شأن الإطلاق الثالث.

يدلُّك عليه حديثُ البخاري[٣] عن القاسم عن عبد الله بن عمر مرفوعًا: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا أردتَ أن تنصرفَ فاركعْ ركعةً تُوتِر لك ما صلَّيت**». قال القاسم: ورأينا أناسًا منذ أدركنا يُوتِرون بثلاثٍ، وإن كلًّا لواسعٌ، وأرجو أن لا يكون بشيءٍ منه بأسٌ. هـ.

---

(١) رقم (٧٤٦).
(٢) رقم (١٣٤٢).
(٣) رقم (٩٩٣).

قال في «الفتح»[1]: قوله: «يوترون بثلاث، وإن كلًّا لواسعٌ» يقتضي أن القاسم فهم من قوله: «فاركَعْ ركعةً» أي منفردةً منفصلةً، ودلَّ ذلك على أنه لا فرقَ عنده بين الوصل والفصل في الوتر. والله أعلم. هـ

فإنهما ذكَرا حديثهما لمجرد إفادة وقوع الفصل من النبي ﷺ. وأما فعل الصحابي فلا حجة فيه كما لا يخفى، على أن أكثر ما رُوي من ذلك محتمل.

فإن قيل: سلَّمنا هذه الاحتمالات، ولكن ظاهر هذه الأحاديث لا يأبى جواز الاقتصار على ركعة، ومثل هذا الظاهر يُكتفَى به ما لم يُعارضه ما هو أقوى منه.

قلت: فقد عارضه ما هو أقوى منه في ذلك، حديث الصحيحين[2]: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدُكم الصبحَ صلَّى ركعةً واحدةً تُوتِر له ما قد صلَّى**».

قال في «الفتح»[3]: واستُدِلَّ به على تعيُّنِ الشَّفْع قبل الوتر، وهو عن المالكية بناءً على أن قوله: «**ما قد صلَّى**» أي من النفل. وحملَه من لا يشترط سبقَ الشَّفْع على ما هو أعمُّ من النفل والفرض، وقالوا: إنَّ سبْق الشَّفْع شرطٌ في الكمال لا في الصحة. هـ

ثم أيَّده بحديث أبي أيوب وما رُوي عن بعض الصحابة.

---

(١) (٢/ ٤٨٥).

(٢) البخاري (٩٩٠) ومسلم (٧٤٩) عن ابن عمر.

(٣) (٢/ ٤٨١).

قلت: أما الحمل على ما هو أعمُّ من النفل والفرض فيُبطِله السياق، بل المتعين: «**تُوتِر له ما قد صلَّى**» أي من صلاة الليل التي الكلام فيها.

وأما تأييده بحديث أبي أيوب فقد علمتَ ما في حديث أبي أيوب، وكذا ما رُوي عن بعض الصحابة كما مرَّ آنفًا.

وقد ورد النهيُ عن البُتَيراء كما أشار إليه في «الفتح»(١). وفيه: أن الطحاوي(٢) حملَ البتيراء على إفراد ركعةٍ واحدةٍ وإن سبقها شَفْعٌ. قال الحافظ(٣): مع احتمال أن يكون المراد بالبتيراء أن يُوتِر بواحدةٍ فردةٍ ليس قبلها شيء.

وقد يطلق الوتر على صلاة الليل، كما نقله بعضهم عن الطيبي(٤). ومن ذلك حديث أحمد وأبي داود(٥) عن عائشة، وقد سبق، وإسناده صحيح كما مرّ. وفيه: «ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ، ولا بأكثر من ثلاثَ عشرةَ». والمراد بالوتر في هذا الحديث مطلق صلاة الليل كما مرَّ في الإطلاق الأول، فلا ينافي ما ثبتَ أنه كان يُوتِر بواحدةٍ وبثلاثٍ وبخمسٍ، إذ هذا من الإطلاق الثالث، فالمراد بالسبع إلى الثلاث عشرة صلاة الليل، مع قطع النظر عن الوصل والفصل، والمراد بالواحدة واحدةٌ سبقَها شَفْعٌ سِتٌّ فأكثر، وبالثلاث ثلاثٌ سبقها شَفْعٌ أربعٌ فأكثر، وبالخمس خمسٌ سَبقَها شَفْعٌ

---

(١) (٢/ ٤٨٦).

(٢) في «شرح معاني الآثار» (١/ ٢٧٩).

(٣) في «الفتح» (٢/ ٤٨٦).

(٤) بعده بياض في الصفحة.

(٥) «المسند» (٢٥١٥٩) وأبو داود (١٣٦٢).

ركعتانِ فأكثر، جمعًا بين الأحاديث.

وبما ذُكر تقرر اشتراط الشفع قبل الواحدة، ولا يكفي في ذلك سنة العشاء، لما مرَّ أن سياقَ حديث «**صلاة الليل مثنى مثنى**» يُبيِّن أن قوله: «**تُوتِر له ما قد صلَّى**» أي من صلاة الليل التي الكلام فيها. وكذا حديث «ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ» إذ الوترُ فيه من الإطلاق الأول كما علمتَ، وهو وإن شملَ صلاةَ الليل مطلقًا فليس منه بَعديَّةُ العشاء.

* * * *

الفصل الثاني
في الاقتصار على ثلاث

أجازه أصحابنا لما مرَّ، وقد علمتَ الجواب عليه. وقال بعض الحنفية بتعيينه وصلًا، قال في «الفتح»(١): «واحتج بعض الحنفية لما ذهب إليه من تعيين الوصلِ والاقتصارِ على ثلاثٍ: بأن الصحابة أجمعوا على أن الوتر بثلاثٍ موصولةٍ حسنٌ جائز، واختلفوا فيما عداه. قال: فأخذنا بما أجمعوا عليه، وتركنا ما اختلفوا فيه». هـ

أما تجويز أصحابنا فكما مرَّ في الاقتصار على الواحدة أن ظواهر ما استدلُّوا به لا تأبى ما قالوه، ومثلُ ذلك يُعمل به ما لم يعارضه أقوى منه.

قلت: وقد عارضه حديث عائشة المارّ، وفيه: «ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ». وعارضه أيضًا ما ساقَه في «الفتح» في سياق الرد على الحنفي.

قال(٢): «وتعقَّبه محمد بن نصر المروزي بما رواه(٣) من طريق عراك بن مالك عن أبي هريرة مرفوعًا وموقوفًا: «**لا تُوتِروا بثلاثٍ تُشبِّهوا بصلاة المغرب**»، وقد صححه الحاكم(٤) من طريق عبد الله بن الفضل عن أبي سلمة والأعرج عن أبي هريرة مرفوعًا نحوه، وإسناده على شرط

---

(١) (٢/ ٤٨١).
(٢) (٢/ ٤٨١).
(٣) ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٠٤).
(٤) في «المستدرك» (١/ ٣٠٤).

الشيخين، وقد صححه ابن حبان[١] والحاكم[٢]، ومن طريق مِقْسم عن ابن عباس وعائشة كراهية الوتر بثلاث، وأخرجه النسائي[٣] أيضًا. وعن سليمان بن يسار أنه كره الثلاث في الوتر، وقال: «لا يُشبِه التطوعُ الفريضةَ». فهذه الآثار تقدح في الإجماع الذي نقلوه.

وأما قول محمد بن نصر: «لم نجد عن النبي ﷺ خبرًا ثابتًا صريحًا أنه أوتر بثلاثٍ موصولةً، نعم ثبت عنه أنه أوتر بثلاثٍ، لكن لم يبيِّن الراوي هل هي موصولة أم مفصولة». انتهى.

فيَرِدُ عليه ما رواه الحاكم[٤] من حديث عائشة أنه كان ﷺ يُوتِر بثلاثٍ لا يقعد إلّا في آخرهن. وروى النسائي[٥] من حديث أبي بن كعب نحوه، ولفظه: «يُوتِر بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، ولا يُسلِّم إلّا في آخرهن». وبيَّن في عدة طرق أن السوَر الثلاث بثلاث ركعات.

ويُجاب عنه باحتمال أنهما لم يثبتا عنده.

والجمع بين هذا وبين ما تقدم من النهي عن التشبه بصلاة المغرب أن

---

(١) رقم (٢٤٢٩).
(٢) (١/ ٣٠٤).
(٣) (٣/ ٢٣٩، ٢٤٠).
(٤) في «المستدرك» (١/ ٣٠٤). وفيه في المتن «لا يسلم»، وأشار في الهامش إلى «لا يقعد». وهو الصواب في هذه الرواية، كما نبَّه على ذلك شمس الحق العظيم آبادي في «التعليق المغني» (٢/ ٢٦، ٢٧)، وبيَّن تحريف بعض الحنفية فيه.
(٥) (٣/ ٢٣٥، ٢٣٦).

يُحمل النهي على صلاة الثلاث بتشهدين، وقد فعله السلف أيضًا، فروى محمد بن نصر(١) من طريق الحسن أن عمر كان ينهض في الثالثة من الوتر بالتكبير، ومن طريق المِسور بن مَخْرمة أن عمر أوتر بثلاثٍ لم يُسَلِّم إلّا في آخرهن، ومن طريق ابن طاوس عن أبيه أنه كان يُوتِر بثلاثٍ لا يَقعد بينهن، ومن طريق قيس بن سعد عن عطاء وحماد بن زيد عن أيوب مثله. انتهى.

أقول: وقوله: «وقد فعله السلف... إلخ» يُوهِم أنه صلاة الثلاث بتشهدين وتسليمة واحدةٍ، ولم يذكر ما هو صريح في ذلك إلا ما يوهمه حديث عمر.

ثم قال بعدُ: وروى محمد بن نصر(٢) عن ابن مسعود وأنس وأبي العالية أنهم أوتروا بثلاثٍ كالمغرب، وكأنهم لم يبلغهم النهي المذكور.

وسيأتي في هذا الباب قول القاسم بن محمد في تجويز الثلاث، ولكن النزاع في تعيُّن ذلك، فإن الأخبار الصحيحة تأباه. انتهى(٣).

أقول: قد سُقتُ هنا عبارة «الفتح» بطولها لأَبني عليها:

فأولًا: هل فيما ذكره دليلٌ لأصحابنا على جواز الاقتصار على(٤) الثلاث؟

فنقول: يُوهِم ذلك قولُ محمد بن نصر: «نعم، ثبت عنه أنه أوتر

(١) «مختصر قيام الليل وكتاب الوتر» (ص١٢٢).

(٢) المصدر نفسه (ص١٢٢، ١٢٣).

(٣) أي كلام الحافظ في «الفتح» مع ما تخلّله من كلام المؤلف.

(٤) في الأصل: «عن» سهوًا.

بثلاثٍ... إلخ». والجواب عنه أن ما ثبت من ذلك هو بعدَ سَبْقِ شَفْعٍ، كما في حديث عائشة المتفق عليه[(١)]: «يُصلِّي أربعًا، فلا تسألْ عن حسنهن وطولهن، ثم يُصلِّي أربعًا، فلا تسألْ عن حسنهن وطولهن، ثم يُصلِّي ثلاثًا» الحديث. وكذا رواية عند مسلم[(٢)] في حديث ابن عباس، وفيها: «فصلَّى ركعتين أطال فيهما، ثم انصرف فنام حتى نفخَ، ففعلَ ذلك ثلاثَ مراتٍ ستَّ ركعات، كلَّ ذلك يستاك ويتوضأ، ويقرأ هؤلاء الآيات، يعني آخرَ آل عمران، ثم أوتَر بثلاثٍ» الحديثَ.

وعلى هذا يُحمل ما رواه الحاكم عن عائشة، وما رواه النسائي من حديث أبي بن كعب[(٣)]، وكذا ما رُوي عن عُمر ومَن بعده، وأشار إليه من قول القاسم وقد مرَّ، وعلى ما ذكرناه هنا وفي الفصل الأول يدلُّ سياق الإمام النسائي في «سننه» حيث قال[(٤)]: (باب كيف الوتر بواحدةٍ؟) ثم ساق حديث ابن عمر: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا أردت أن تنصرف فاركعْ واحدة**» برواياته. ثم عقَّبه بحديث عائشة: «كان يصلي من الليل إحدى عشرة ركعة يُوتِر منها بواحدة» الحديث. ثم قال[(٥)]: (باب كيف الوتر بثلاث؟) وساق حديث عائشة الذي مرَّ، وفيه: «أربعًا وأربعًا وثلاثًا». فأَفْهَمك بحِذْقِه أن ليس المراد من إطلاقِ «أوتر بواحدة» [و] «أوتر بثلاث» الاقتصار عليها

---

(١) البخاري (١١٤٧) ومسلم (٧٣٨).

(٢) رقم (٧٦٣/ ١٩١).

(٣) سبق تخريجهما.

(٤) (٣/ ٢٣٣).

(٥) (٣/ ٢٣٤).

بدون سَبْقِ غيرها، فافهمْ.

ثانيًا: هل فيما ذكره دليلٌ على أصحابنا؟

أقول: نعم.

ولنبدأ بتحقيق الكلام في حديث: «**لا توتِروا بثلاثٍ**»:

أولًا: حديث الدارقطني[(١)] عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «**لا تُوتِروا بثلاث، أوتروا بخمسٍ أو سبعٍ، ولا تُشبِّهوا بصلاة المغرب**». قال: كلهم ثقات. ورواه من طريق أخرى بمثله إلّا أنه قال: «بسبع».

قال الشارح[(٢)] على الرواية الأولى: وأخرجه الحاكم في «المستدرك»[(٣)] بهذا الإسناد والمتن، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يُخرجاه. وكذا أخرجه البيهقي[(٤)]. وأخرجه الحاكم[(٥)] أيضًا من جهة أخرى بقوله: حدثنا، وساق السند إلى عِراك بن مالك عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تُوتروا بثلاثٍ تُشبِّهوا بصلاة المغرب، ولكن أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرةَ أو بأكثر من ذلك**». وأخرج محمد بن نصر المروزي في «قيام الليل»[(٦)] له: حدثنا...

(١) في «سننه» (٢/ ٢٤، ٢٥).

(٢) هو العلامة المحدث شمس الحق العظيم آبادي في «التعليق المغني على سنن الدارقطني» (٢/ ٢٤، ٢٥).

(٣) (١/ ٣٠٤).

(٤) في «السنن الكبرى» (٣/ ٣١).

(٥) في «المستدرك» (١/ ٣٠٤).

(٦) (ص١٢٥).

إلخ، وساق السند إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ نحوه. وهكذا أخرجه ابن المنذر وابن حبان [١]، كما في «التلخيص» [٢].

وقال الحافظ في «فتح الباري» [٣]: وقد صححه الحاكم من طريق عبد الله بن الفضل، وإسناده على شرط الشيخين، وقد صححه ابن حبان. انتهى.

وقال في «التلخيص» [٤]: حديث أبي هريرة رجاله كلهم ثقات، ولا يضره وقفُ من أوقفَه. انتهى.

وقد صحح زين الدين العراقي إسنادَ طريقين: طريق عراك بن مالك، وطريق عبد الله بن الفضل، كما في «النيل» [٥]. وصححه مجد الدين الفيروزابادي في «سفر السعادة» [٦]، وكذا أقرَّ على صحته الحافظ ابن القيم في «إعلام الموقعين عن ربّ العالمين» [٧][٨].

أقول: أما الحديث فقد صحَّ، وقد مرَّ جمعُ الحافظ بينه وبين أحاديث الوتر بثلاث ركعات، وفي النفس من ذلك شيء. والتحقيق أن يقال: إن هذا

---

(١) رقم (٢٤٢٩).
(٢) «التلخيص الحبير» (٢/ ١٥).
(٣) (٢/ ٤٨١).
(٤) (٢/ ١٥).
(٥) «نيل الأوطار» (٣/ ٤٣).
(٦) (ص٦٤) ط. دار القلم بيروت.
(٧) (٢/ ٣٥٤).
(٨) إلى هنا انتهى النقل من «التعليق المغني» للعظيم آبادي.

الحديث ورد بمتنين: أحدهما هو قوله: «**لا توتروا بثلاثٍ، أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ، ولا تُشبِّهوا بصلاة المغرب**». والثاني قوله: «**لا توتروا بثلاثٍ تُشبِّهوا بصلاة المغرب، ولكن أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرةَ أو بأكثر من ذلك**». وظاهر المتن الأول أن قوله: «**ولا تُشبِّهوا بصلاة المغرب**» عطفُ تفسيرٍ لقوله: «**لا تُوتِروا بثلاثٍ**»، قيل لبيان علته، ويحتمل أن يكون نهيًا آخر. وأما المتن الثاني فإن «تُشبِّهوا» بدل من «لا تُوتِروا»، فلا يحتمل إلّا معناه.

وبيانه أن النهي عن التشبيه بصلاة المغرب هل هو فيما يتعلق بالكمّ وحده أو بالكيف وحده أو بهما معًا؟ فإن كان بالكمّ فقط امتنع أن يصلي في الليل ثنتين، ثم بعد وقتٍ يُصلِّي واحدة؛ لأن المجموع حينئذٍ ثلاث، وهي قدر المغرب. وإن كان بالكيف فقط امتنع أن يصلِّي ثلاثًا معًا وإن سبقَ قبلَها عددٌ من الشفع. وإن كان بهما معًا لم يمتنع إلا أن يُجمع بين الثلاث ويقتصر عليها.

فأقول: الحديث باللفظ الأول ظاهر في إرادة الكمّ محتملٌ للإطلاق، وباللفظ الثاني نصٌّ في إرادة الكمّ، فتعيَّن أن يكون الأول كذلك.

إذا تقرر هذا فالحديث نصٌّ في النهي عن التشبيه بالمغرب بالكمّ، ثم هذا الكمّ هل هو معتبر في الوتر بالإطلاق الأول أو بالإطلاق الثالث؟

أقول: الحديث باللفظ الأول محتملٌ للأمرين، وباللفظ الثاني متعين للإطلاق الأول كما مرَّ؛ لأن فيه: «أو بأحد عشر أو بأكثر من ذلك»، وغاية صلاة النبي ﷺ في الليل ثلاثة عشر على نزاعٍ.

ثانيًا: لو كان من الإطلاق الثالث لاقتضى أن الأحد عشر تُصلَّى بتسليمةٍ واحدة، وكذا الأكثر من ذلك، وهو غريب.

ثالثًا: إن الوتر عند أصحابنا غايته أحد عشر، وهذا أربَى عليها، فثبتَ أن الوتر فيه من باب الإطلاق الأول، أي عبارة عن صلاة الليل يَصلِّيها ﷺ، مع قطع النظر عن النية وعن الوصل والفصل، وحينئذٍ فيتعين حمل اللفظ الأول عليه. فثبت أن مورد النهي عن التشبيه بالمغرب هو في الكمّ فقط، وفي مطلق صلاة الليل الذي كان يُصلِّيها ﷺ.

إذا تقرر ذلك فلو اقتصر في ليلةٍ على ثلاث ركعات عدا سنة العشاء والفجر فقد شبَّه، سواء وصلَها بتشهُّدٍ واحد أو تشهدين، أو فصلَها بزمن قصير أو طويل، مع اتحاد النية بأن نوى بها الوتر، أو تفريقها بأن نوى بالركعتين من قيام الليل ونوى بالركعة الوتر، وإذا صلَّى في ليلةٍ عدا سنة العشاء والفجر اثنتين وثلاثًا، أو أربعًا وثلاثًا، أو ستًّا وثلاثًا، أو ثمانيًا وثلاثًا، أو عشرًا وثلاثًا= لم يقع في التشبيه أصلًا، سواء وصلَ الثلاثَ بتشهد أو تشهدين، أو فصلَها بزمن قصير أو طويل، مع اتحاد النية أو تفريقها، وحينئذٍ فالجمع الصحيح بين هذا الحديث وبين ما ورد من الإيتار بثلاثٍ: أن ما ورد من إطلاق الإيتار بالثلاث فالمراد به جمعها بعد أن يسبقها عددٌ من الشفع، ومن استقرأ الآثار وجدها كذلك إلّا ما شذّ.

ويدلُّك على ذلك ظاهر وتر عمر أنه كان ينهض في الثالثة من الوتر بالتكبير، وما رُوِي عن ابن مسعود وأنس وأبي العالية أنهم أوتروا بثلاثٍ كالمغرب، وكفى بهؤلاء، ويبعد كل البعد أن لا يطلعوا على حديث النهي عن التشبيه بالمغرب، بل الظاهر أنهم كانوا أعلمَ به من غيرهم، حيث فهموا

أن مورده النهي عن التشبيه بالاقتصار على الثلاث في ليلة، لا التشبيه بالكيف، فكانوا رضي الله عنهم يُصلُّون ما شاء الله، ثم يُوتِرون بثلاثٍ كما عرفتَ.

نعم، قد يقال: إن التشبيه بالكيف يُحكَم بالنهي عنه قياسًا على التشبيه بالكمّ، ولاسيَّما وقد نصّ على العلة في نفس الحديث.

قلتُ: هذا قوي، ويدلُّ له أنَّ عامة ما ورد عن النبي ﷺ من وتر الثلاث ليس فيه النصُّ على شيء أنه بتشهدين، وأما بتشهدٍ واحدٍ فكثير كما مرَّ. وأما فعلُ ابن مسعود وأنس وأبي العالية وظاهر ما رُوي عن عمر فمحمولٌ على أنهم لم يعتبروا القياس المذكور، كأنهم رأوا أن تشبيه النفل بالفرض ليس علةً كاملةً، إذ قد ورد صلاةُ أربعٍ قبل الظهر لا يُسلِّم إلّا في آخرهن، وذلك يُشبه الظهر. وقد مرّ حديث عائشة «أربعًا وأربعًا وثلاثًا» وغير ذلك. ولكن ظاهر الحديث خلاف ذلك، فاعتبار القياس قوي، وعليه فيمتنع الوتر بثلاثٍ بتشهدين ولو كان قد صلَّى قبلها عددًا من الشفع، وعليه فالجمع الذي ذكره الحافظ يعتبر لاعتبار الكيف، والله أعلم.

تنبيـــه

قد مرَّ في الفصل الأول أنه لابدّ أن يتقدم الواحدةَ شَفْعٌ غير سنةِ العشاء، كما يدلُّ عليه سياقُ حديث «**صلاة الليل مثنى...**» إلى آخره، وتقرر في هذا الفصل أن الشفع الذي يتقدم الواحدة لابدَّ أن يكون أربعًا فأكثر، ولا يُعتَدُّ فيه بسنة العشاء لما قرَّرناه أن لفظ: «**لا توتِروا بثلاثٍ، أوتروا بخمسٍ...**» إلخ من الإطلاق الأول، أي أن الوتر عبارة عما يَشملُ صلاةَ الليل إلى ثلاث عشرة ركعة، وسنة العشاء ليست من ذلك.

فتقرر أنه لابدَّ أن يُصلِّيَ الإنسان بعد سنة العشاء وقبل سنة الصبح خمسًا على الأقل، فإنه أقلُّ ما تُؤدَّى به السنةُ خارجًا من النهي، ومن أراد أدنى الكمال فلابدَّ من سبعٍ، لحديث عائشة المتقدم: «ولم يكن يُوتِر بأنقصَ من سبعٍ». والله أعلم.

* * * *

اللفظ الثاني[١]: «ولم يكن يُوتر بأنقصَ من سبعٍ»، إن قلتم: حقيقة، قلنا لكم: فكيف بقولها: «ولا بأكثر من ثلاث عشرة»؟ وتقدير: «ولا يصلي بأكثر من ثلاث عشرة» من الحذف، وقد مرَّ ما فيه، على أن الباء تدفع ذلك. وتقدير: «ولا يُوتِر بأكثر...» إلخ، وإن دفع الباء فهو لا يُجدِيْ شيئًا. على أنه لا يضرُّنا القول بأنه حقيقة لاحتمال الوصل، وليس في قولها: «بأربع وثلاثٍ» أنه لم يكن يُصلِّي السبع إلّا كذلك. وقد ورد عنه ﷺ وَصْلُ السبع من عدة روايات.

وإن قلتم: مجاز، فهو بجميع طرقه لا يدلُّ على ما قلتم كما مرَّ، بل غاية ما فيه أن يحتمل ذلك، فيُطلب دليلٌ غيره، والدليل بيدنا.

وإن قلتم: حقيقة باعتبار مجاز باعتبار، فقد مرَّ ما فيه، وغاية ما فيه الاحتمال أيضًا.

اللفظ الثالث: «يُوتر بثلاث عشرة»، إما أن تقولوا: مجاز، أو حقيقة ومجاز باعتبارين، وكلُّ ذلك بأنواعه لا يُجدِيكم شيئًا، بل غايته الاحتمال.

اللفظ الرابع: «أوترَ بسبعٍ». إن قلتم: حقيقة، فلا بأس، لاحتمال الوصل، ولكن جَعْله مقابلًا لما بعده يُنافي ذلك.

اللفظ الخامس: [«لا تُوتِروا بثلاثٍ»]، كالذي قبله.

اللفظ السادس: «أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرة أو بأكثر من ذلك». يأتي فيه ما مرَّ في اللفظ الأول. وقد سبق ما يؤكِّد مجازية هذا الحديث فراجعه.

---

(١) الكلام من هنا غير متصل بما قبله، وهكذا وُجد في الأصل ناقصًا.

والحق في الألفاظ الستة من الأحاديث الثلاثة أنها كلَّها مجازاتٌ عن صلاة الليل، فمعنى الحديث الأول: كان يُصلِّي بالليل أربعًا وثلاثًا، وستًّا وثلاثًا، وثمانيًا وثلاثًا، وعشرًا وثلاثًا. ولم يكن يُصلِّي في ليلةٍ أقلَّ من سبعٍ ولا أكثر من ثلاث عشرة.

فقولها: «أربع وثلاث، وستّ وثلاث، وثمان وثلاث» كرواية مسروق عند البخاري قال: سألتُ عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله ﷺ بالليل، فقالت: «سبع وتسع وإحدى عشرة سوى ركعتي الفجر». وقولها: «وعشر وثلاث» كرواية عروة عند البخاري عنها أيضًا قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعةً، ثم يُصلِّي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين».

ومعنى الحديث الثاني: كان يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة، فلما كَبُرَ وضعُفَ صلَّى سبعًا. وهو شبيهٌ بحديث عائشة.

ومعنى الحديث الثالث: لا تُصلُّوا في الليل ثلاثًا مقتصرةً عليها، تُشبهوا المغرب، صلُّوا خمسًا أو سبعًا أو تسعًا أو إحدى عشرة أو أكثر من ذلك. وقد مرَّ شرحه مستوفًى.

* * * *

قال[١] شيخ الإسلام[٢]: «واستشكل وجوب الثلاثة عليه لضعف الخبر، وبجَمْعِ العلماء بين أخبار الضحى المتعارضة في سنيتها بأنه كان لا يداوم عليها، مخافةَ أن تُفرَض على أمته فيَعْجِزوا عنها، ولأنه قد صحَّ عنه أنه كان يُوتِر على بَعيرِه، ولو كان واجبًا عليه لامتنعَ ذلك. وقد يجُاب عن الأول باحتمال أنه اعتضد بغيره. وعن الثاني بأن صلاة الضحى واجبةٌ عليه بالجملة. وعن الثالث باحتمال أنه صلاها على الراحلة وهي واقفة، على أن جواز أدائها على الراحلة من خصائصه أيضًا».

قلت: هذه الأجوبة لا تجُدي شيئًا.

أما الأول: فإن مجرد احتمال الاعتضاد ليس اعتضادًا.

وأما الثاني: فلا نعرف معنى الوجوب على الجملة، هل معناه أن ركعتي الضحى وجبتْ عليه في العمر مرةً أو غير ذلك؟

وأما الثالث فاحتمال وقوف الراحلة يُبعِده حديث سعيد بن يسار عند البخاري[٣] قال: «كنتُ أسير مع عبد الله بن عمر بطريقِ مكة، فقال سعيد: فلما خشيتُ الصبحَ نزلتُ فأوترتُ ثم لحِقْتُه. فقال عبد الله بن عمر: أين كنتَ؟ فقلتُ: خشيتُ الصبحَ فنزلتُ فأوترتُ، فقال عبد الله: أما لك في رسول الله أسوةٌ حسنة؟ قلتُ: بلى والله! قال: فإن رسول الله ﷺ كان يُوتِر على البعير».

---

(١) لم نجد الكلام المتعلق به في النسخة، وأبقيناه كما هو.

(٢) أي زكريا الأنصاري في «أسنى المطالب في شرح روض الطالب» (٣/ ٩٨) ط. دار الكتب العلمية.

(٣) رقم (٩٩٩).

قلتُ: فواقعةُ سعيد بن يسار كانت في حالة السير، كما يدلُّ عليه قوله: «ثم لَحِقتُه»، وقوله: «فقال: أين كنت؟»، وذلك يدلُّ أن النبي ﷺ كان يوتر عليها في حالِ السير.

وأما قوله: «على أن جواز أدائها على الراحلة من خصائصه أيضًا»، فهو مردود بما قلنا، ولنا أدلة أخرى على عدم وجوب الوتر عليه ﷺ، ربما نُشير إليها في المقالة الثانية.

وأما ما رواه البخاري(١) عن نافع «أن ابن عمر كان يُسلِّم بين الركعة والركعتين في الوتر»، فإنه وإن كان ظاهره إيقاع الوتر على الثلاث المفصولة، فليس لكم فيه دليل:

أولًا: أنه أطلق ذلك؛ لأن الناس كانوا يُوترون بثلاث، كما في البخاري(٢): «قال القاسم: ورأينا أناسًا منذُ أدركنا يُوترون بثلاث». وحكاه مالك(٣) عن عمل أهل المدينة وإن لم يأخذ به، فصار عندهم لكثرة فعل الوتر ثلاثًا يتبادر منه عند الإطلاق تلك الثلاث حتى كأنه خاص بها، فلذلك عبَّر به نافع مع وجود الفصل.

ثانيًا: أن قوله: «في الوتر» ليس معناه: في وتره، وإنما معناه: في الثلاث التي تُوتِر الناسُ بها.

---

(١) رقم (٩٩١).

(٢) رقم (٩٩٣).

(٣) في «الموطأ» (١/ ١٢٥).

ثالثًا: روى الطحاوي[1] من طريق سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أنه كان يَفصِل بين شَفْعِه ووترِه بتسليمةٍ، ذكره في «الفتح»[2]. وعامة الأحاديث والآثار على هذا كما شرحنا، مع أن غاية ما في قول نافع أن يكون أثرًا عن تابعي، فلا حجة فيه على كل حال.

وأما جوابكم عن المبحث الثاني فلا كلامَ لنا معكم فيه هنا؛ لأنا نُوافقكم في أن الوتر ليس ثلاثَ عشرة. وأما كون ذلك صلاةَ ليلٍ فسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

وأما جوابكم عن المبحث الثالث، فقد مرَّ عند قولنا: «وأما حديث الشيخين عن عائشة: كان يُصلِّي من الليل عشرَ ركعاتٍ ويُوتِر بسجدةٍ...» إلخ. ومن أصحابنا من اختار أن أكثر الوتر ثلاث عشرة ركعةً، ووافق الأكثر في عدم اشتراط الوصل. وينحصر الجواب عليه بالوجه الثالث الذي ذكرناه عن حديث ابن أبي قيس، وهو أن عامة الأحاديث والآثار مُطبِقةٌ على إطلاق الوتر الشرعي على ما صُلِّي وترًا موصولًا دون غيره، وأن الوصل لم يثبت في أكثر من تسع.

وبذلك يتعيَّن كون إطلاق الوتر في هذه الثلاثة الأحاديث مجازًا عن صلاة الليل، كما أفاده الترمذي والنسائي في حديث أم سلمة، وأشار إليه أبو داود في حديث ابن أبي قيس، وظهر لنا رجحانُه في حديث أبي هريرة.

وهذا ما اقتضاه قولُ الحق الذي أوجبه الله على كلِّ مسلمٍ على مبلغِ

---

(١) في «شرح معاني الآثار» (١/ ٢٧٩).
(٢) (٢/ ٤٨٢).

علمه ومقدارِ فهمه. وليس فيما قلناه غضاضةٌ على أئمة مذهبنا، فإنهم حَفَظَةُ الدين وأئمة اليقين، وهم جبالُ العلم وبِحارُه، وشُموسُ الحقِّ وأقمارُه، وإنما معنا آثارُ فوائِدهم وأسْقاطُ موائِدهم. وحسبنا الله ونعم الوكيل.



الرسالة التاسعة

فرضية الجمعة وسبب تسميتها

بسم الله الرحمن الرحيم

[ص١] فلمّا قرأ ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾ قال رجل: مَن هؤلاء؟...»[١].

فهذا الحديث يدلُّ على أنّ السورة لم تنزل إلا بعد إسلام أبي هريرة، وكان أسلم سنة...[٢]، لكن قال في «الفتح»: «قوله: فأُنزِلتْ عليه سورة الجمعة: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾» كأنّه يريد: أُنزِلت عليه هذه الآية من سورة الجمعة، وإلاّ فقد نَزَلَ منها قبل إسلام أبي هريرة الأمرُ بالسعي. ووقع في رواية الدراوردي عند مسلم: «نزلت عليه سورة الجمعة، فلمّا قرأ: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ﴾». «فتح الباري» (ج٨ ص٤٥٣)[٣].

أقول: والدراوردي سيئ الحفظ، وإنّما أخرج له البخاري مقرونًا بغيره، وكان لحّانًا. فرواية سليمان أثبت. وعليها فقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾ بدلُ بعضٍ من سورة الجمعة، على وِزان قولهم: «أكلتُ الرغيفَ ثُلُثَه». فيتحصل من ذلك أنّ المراد: نزلت هذه الآية من هذه السورة؛ كما قال الحافظ.

وقول الحافظ: «فقد نزلَ قبل إسلام أبي هريرة الأمرُ بالسعي»؛ لم أقف

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٩٧) ومسلم (٢٥٤٦) من حديث أبي هريرة قال: «كنّا جلوسًا عند النبي ﷺ، إذ نَزَلت عليه سورة الجمعة، فلما قرأ...».

(٢) هنا بياض في الأصل، وفي «الإصابة» (١٣/ ٤٢): كان إسلامه بين الحديبية وخيبر.

(٣) (٨/ ٦٤٢) ط. السلفية.

على مستندٍ صريح له، وعلى تسليمه فلم تُحدَّد القبلية. ويمكن أن يكون استندَ إلى تقدُّم فرضية الجمعة، واستظهر أنّها إنما كانت بهذه الآية، وهو كما ترى.

واحتجاج الشافعي والبخاري وغيرهما بآية السعي على فرضية الجمعة لا يستلزم أنّهم يرون أنّ الجمعة لم تُفرَض إلاّ بها، إذ لا مانعَ من أن يُفرَض الشيء ثم بعد مدّةٍ يُنزِل الله تعالى في القرآن الأمرَ به، ولهذا نظائر. والقرآن نفسه فيه آيات مكية تأمر بالشيء، وآيات مدنية متأخرة تأمر بذلك الشيء نفسه. فلا دليلَ فيما ذكرنا على تقدُّم الآية ولا تأخُّرها.

وهكذا لا دليلَ فيما عُلِم من أنّ قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَـٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ [الجمعة: ١١] الآية مدنية، على أنّ السورة كلها مدنية، ولا على أنّ قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩-١٠] الآيتين مدنية، ولا على أنّهما نزلتا معها في وقت واحد.

على أنّ من الناس من استشكل هذا الحديث لأمر آخر؛ وهو أنّه يظهر منه أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ ﴾ فارس. وهذا بعيدٌ جدًّا من ظاهر القرآن؛ لأنّ الضمير في قوله: ﴿ مِنْهُمْ ﴾ يعود على الأمّيين حتمًا، والأمّيون هم العرب، باتفاق المفسّرين من السلف وأهل اللغة وغيرهم. فتقدير الآية: «وآخرين من العرب»، وفارس ليسوا من العرب.

وفي سند الحديث ثَور بن زيد عن سالم أبي الغيث؛ وقد تُكُلِّم في كلٍّ منهما[١]، وإن أخرج لهما الشيخان.

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٢/ ٣٢ و٤٤٥).

وقد روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال: «لما نزلت ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨] قالوا: يا رسول الله، مَن هؤلاء ؟... وسلمانُ إلى جنبه، فقال: **هم الفرس، هذا وقومه**». «المستدرك» (ج٢ص٤٥٨)، وقال: صحيح على شرط مسلم. وأخرجه ابن جرير في «تفسيره»[(١)] وغير واحد.

وهذه القصة تُشبِه تلك، ولا يبعد أن تكون واحدةً؛ فانتقل ذهن سالم أو ثور من آية القتال إلى آية الجمعة.

وقد روى الترمذي الحديثين[(٢)]، وقال في كل منهما: غريب.

أمّا أنا فأرى أنّه لا مانع من صحتهما معًا؛ كما ذكره الحافظ في «الفتح»[(٣)].

والقصة التي ذكر فيها آية الجمعة ليس فيها تصريح بأنّ فارسًا هي المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ﴾، وإنّما فيها: «قال: قلت: مَن هم يا رسول الله؟ فلم يراجعه حتى سأل ثلاثًا، ومعنا سلمان الفارسي، فوضع رسول الله ﷺ يده على سلمان، ثم قال: **لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجالٌ أو رجلٌ من هؤلاء**».

---

(١) (٢١/ ٢٣٤). وأخرجه أيضًا ابن أبي حاتم في «تفسيره» كما في «تفسير ابن كثير» (٧/ ٣٠٦)، والطبراني في «الأوسط» (٨٨٣٨) والبيهقي في «دلائل النبوة» (٦/ ٣٣٤) وغيرهم.

(٢) رقم (٣٢٦٠، ٣٣١٠).

(٣) (٨/ ٦٤٢).

إنّما أعرض النبي ﷺ مرّة بعد مرّة لأنّ في الآية نفسها البيان [...].

[ص٤] فإن كان السائل لم يفهم هذا فهو مقصِّر، يستحقُّ الإعراض عنه، ليردَّه الإعراضُ إلى التدبُّر. وإن فهم هذا وأراد تعيينَهم بقبائلهم أو بأسمائهم، فلا فائدةَ في بيان ذلك.

ثم نبَّه النبي ﷺ على أنّه كان الأَولى بالسائل أن يسأل عن أمر آخر، وهو: هل التعليم والتزكية يختصُّ بالأمّيين أو لا يختصُّ؟ فأجاب عن هذا بقوله: «لو كان الإيمان... إلخ» أي: أنّه لا يختصُّ. وهذا هو الذي يُسمِّيه أهل المعاني: الأسلوب الحكيم، وذكروا له أمثلةً من القرآن وغيره. ولو كان المراد أنّ الآخرين هم فارس لكان السؤال في محلّه، فلا يكون وجهٌ للإعراض، كما لم يقع الإعراض في القصة الأخرى، ولكان الجواب مصرِّحًا بذلك؛ كأن يقول: هم الفرس، كما قال في القصة الأخرى، والله أعلم.

وهذا بحمد الله ظاهر جدًّا، وإن لم أرَ من نبَّه عليه.

وإذ لم نظفر بما نعلم منه تاريخ النزول فلننظر من جهة أخرى. فأقول: الاحتمال الثالث بعيد، لأنّ الآية عليه تكون مجملةً، وهو خلاف الظاهر الغالب. ويبقى النظر في الاحتمالين الأولين:

فإن كان نزول الآية متأخرًا، أي: بعد إسلام أبي هريرة أو قبله قريبًا منه تعيّن الاحتمال الأول؛ لأنّ الأحاديث كلها يُطلَق فيها «يوم الجمعة» على أنه عَلَم. ولو لم يكن جُعِل علمًا إلا أخيرًا لجاء في بعض الأحاديث ذكره باسم آخر، أعني ببعضها ما كان قبل نزول الآية؛ إذ يبعد جدًّا أن تكون الأحاديث المروية في الجمعة إنّما سُمِعتْ وحُفِظَتْ بعد إسلام أبي هريرة أو قريبًا منه.

وإن كان نزول الآية بمكة أو أوائل قدوم النبي ﷺ المدينةَ فالاحتمال الثاني أقرب. وعلى كلا الاحتمالين فتسمية هذا اليوم «يوم الجمعة» تسمية شرعية؛ إمّا بالقرآن وإمّا بالسنة، متقدّمة على القرآن أو متأخرة عنه، والله أعلم.

فالشرع سمّاه يوم الجُمُعة بضمتين؛ كما في قراءة العامة، فأخذَه بنو تميم وخفّفوه بإسكان الميم، وقرأ به بعض الشواذّ، وسمعه بنو عقيل فحرَّفوه، مع ملاحظة المعنى؛ فقالوا: يوم الجُمَعة، بضمٍّ ففتحٍ، والله أعلم.

[ص٢] فصل

يَرِد في الأحاديث عند ذكر اليوم «يوم الجمعة»، ويَرِد فيها «الجمعة» مفردًا، ويجيء فيها عند ذكر الصلاة «صلاة الجمعة»، ويَرِد فيها «الجمعة» مفردًا؛ فأيُّ هذه الأصلُ؟

أقول: أما تسمية الصلاة أو اليوم ابتداءً بهذا المصدر الذي معناه الاجتماع فبعيد، فتبقى احتمالات:

الأول: أن يكون أول ما نظر الشرع إلى الصلاة فسمّاها «صلاة الجمعة»؛ أي: صلاة الاجتماع، ثم أتبعَها اليوم، فقال: «يوم الجمعة». وتقديره: يوم صلاة الاجتماع.

الثاني: عكسه.

الثالث: أن يكون نَظَر إليهما معًا؛ فسمّى الصلاة «صلاة الجمعة» واليوم «يوم الجمعة».

والأول أقوى؛ لأنّ الجمعة إذا أُطلِقَتْ في الشرع يتبادر منها إلى ذهن العارف به الصلاة، ولأنّ المعهود من الشارع وضع الأسماء للأحكام الشرعية، في أدلةٍ أخرى لا أُطيل بذكرها.

[ص٣] ففي هذه الآيات تسمية هذا اليوم «يوم الجمعة».

فهل سُمّي هذا اليوم «جمعة» من أول وهلة، ثم قالوا «يوم الجمعة» من باب إضافة العام إلى الخاص؟ أم الجمعة شيء أضيفَ إليه اليوم، فصار من باب العَلَم المضاف، ثم توسّعوا فأطلقوا على اليوم نفسه «جمعة»؛ كما قالوا في يوم السبت أنّ أصل السبت الراحة والقطع، فكأنّه قيل: «يوم الراحة»، ثم توسعوا فأطلقوا السبت على اليوم نفسه ؟ ادّعى بعضهم الأول، وهو واهمٌ فيه؛ لما ستسمعه.

واختلفوا في أصل معنى «جمعة» الذي أُضِيف إليه هذا اليوم. فالقول الأول: إنّه بمعنى الاجتماع. قال الزمخشري في «الأساس»[(١)]: «وجمَّع القومُ: شهدوا الجمعة، وأدام الله جمعةَ ما بينكما؛ كما تقول: ألفةَ ما بينكما».

وفي «القاموس»[(٢)]: «ويوم الجمعة... وأدام له جمعةَ ما بينكما: أُلفةَ ما بينكما». قال شارحه[(٣)]: «قاله أبو سعيد».

أقول: وهذا تنبيهٌ على أنّ «جمعة» من قولهم: «جمعةَ ما بينكما» مصدرٌ كالألفة، وأنّ الجمعة في قولنا «يوم الجمعة» من هذا المعنى. وقد بيّن ذلك

(١) (ص١٠٠) ط. دار صادر.
(٢) (٣/ ١٤) ط. بولاق.
(٣) «تاج العروس» (٢٠/ ٤٥٩) ط. الكويت.

المُطَرِّزي في «المُغرِب»[(١)]؛ قال: «والجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق؛ أُضِيفَ إليها اليوم والصلاة، ثم كثر الاستعمال حتى حُذِف منها المضاف».

وصرّح أبو البقاء بالمصدرية؛ قال[(٢)]: «الجمعة ـ بضمتين وبإسكان الميم ـ مصدرٌ بمعنى الاجتماع»، نقله في «روح المعاني»[(٣)].

فمن مثّله بـ «أُلْفة» مثّله بنظيره، ومن مثّله بـ «فُرقة» مثّله بضدِّه؛ لأنّ العرب كثيرًا ما تُسوِّي بين النظيرينِ وبين الضدّينِ؛ كما هو مقرر في محلّه.

أقول: وهذا القول هو الظاهر، بل الصواب.

وزاد أبو البقاء[(٤)]: «وقيل في المُسَكَّن هو بمعنى المجتمَع فيه؛ كرجلٍ ضُحْكةٍ؛ أي: كثيرُ الضحكُ منه».

أقول: إنما خصَّه بالمسكّن لأنه يكون حينئذٍ صفةً، والصفة تجيء على «فُعْلة» بضمٍّ فسكون، ولا تجيء بضمتين. والذين قالوا إنّ كلّ «فُعْلٍ» بضم فسكون يجوز أن يقال فيه «فُعُل» بضمّتين استثنوا الصفة؛ كما نصّ عليه الرضيُّ[(٥)] وغيره.

وهذا يردُّ على الآلوسي فيما صدَّر به، وهو القول الثاني؛ قال[(٦)]:

---

(١) (١/ ١٥٨).

(٢) «الكليات» (ص٣٥٥).

(٣) (٢٨/ ٩٩).

(٤) لم أجد قوله في «الكليات».

(٥) انظر «شرح الرضي على الشافية» (١/ ٤٦).

(٦) «روح المعاني» (٢٨/ ٩٩).

«وذكروا أنّ الجُمُعة بالضم مثل الجُمْعة بالإسكان؛ ومعناه: المجموع، أي: يوم الفوج المجموع؛ كقولهم «ضُحْكة» للمضحوك منه».

ويُردُّ عليه بأمور أخرى لا حاجة لبسطها؛ فإنّ هذا القول بعيدٌ على كل حال.

والأولى حملُ المسكَّن على الذي بضمّتين، وأن يكون المعنى واحدًا كما هو الظاهر، فالصواب أنّه على اللغتين مصدرٌ بمعنى الاجتماع.

وممّا يؤيِّد ذلك أن لغة الحجازيين بضمتين، وبها نزل القرآن، والتسكين لغة تميم، ولم يُقرأ بها إلا في الشواذّ. وفي «شرح القاموس» تخليطٌ سأنبِّه عليه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

[ص٤] ثم اختلف أهل القول الأول في الاجتماع الذي أُضِيف إليه هذا اليوم. فالجمهور من أهل اللغة وغيرهم: أنّه اجتماع الناس. قال النووي في «تهذيب الأسماء واللغات»(١): «وسُمّي يوم الجمعة لاجتماع الناس فيه؛ هذا هو الأشهر في اللغة، وقيل...»؛ فذكر القول الثالث.

وفي «النهاية»(٢): «ويوم الجمعة سُمّي لاجتماع الناس فيه».

واختُلِف في المراد باجتماع الناس، فالجمهور أنّ المراد اجتماعهم للصلاة؛ نصَّ عليه جماعة، منهم ابن دريد في «الجمهرة»(٣)، ولفظه: «والجمعة مشتقّة من اجتماع الناس فيها للصلاة».

---

(١) (٢/ ١/ ٥٤).

(٢) (١/ ٢٩٧).

(٣) (١/ ٤٨٤).

وقال الراغب[١]: «وقولهم: «يوم الجمعة»، لاجتماع الناس فيه للصلاة». واختاره ابن حزم[٢] كما سيأتي.

قال في «الفتح»[٣]: «وقيل لأنّ كعب بن لؤي كان يجمع قومه فيه، فيذكِّرهم ويأمرهم بتعظيم الحرم، ويُخبرهم بأنه سيُبعَث منه نبي، روى ذلك الزبير في «كتاب النسب» عن أبي سلمة بن عبدالرحمن بن عوف مقطوعًا، وبه جزم الفرّاء وغيره.

وقيل: إنّ قُصَيًّا هو الذي كان يجمعهم؛ ذكره ثعلب في «أماليه»[٤].

وقيل: سُمِّي بذلك لاجتماع الناس للصلاة فيه؛ وبهذا جزم ابن حزم فقال[٥]: إنّه اسمٌ إسلاميٌّ لم يكن في الجاهلية، وإنّما كان يُسمَّى العَرُوبة. انتهى.

وفيه نظر، فقد قال أهل اللغة: إنّ العَروبة اسمٌ قديم كان للجاهلية، وقالوا في الجمعة: هو يوم العروبة. والظاهر أنّهم غيّروا أسماء الأيام السبعة بعد أن كانت تُسمَّى: أوَّل، أَهْون، جُبار، دُبار، مُؤنِس، عَرُوبة، شِيَار[٦].

---

(١) في «مفردات القرآن» (ص٢٠٢).

(٢) في «المحلى» (٥/ ٤٥).

(٣) (٢/ ٣٥٣).

(٤) لم أجده في المطبوع، وهو ناقص.

(٥) في «المحلّى» (٥/ ٤٥).

(٦) قال بعض شعراء الجاهلية، ويقال: إنه النابغة:

أُؤمِّل أن أعيشَ وأنَّ يومي ... لأوَّلَ أو لأهْونَ أو جُبَارِ
أو التاليْ دُبارِ فإن أَفُتْه ... فمُؤنِسَ أو عَروبةَ أو شيارِ

=

وقال الجوهري[١]: كانت العرب تُسمِّي يوم الاثنين «أهون» في أسمائهم القديمة. وهذا يُشعِر بأنّهم أحدثوا لها أسماء، وهي هذه المتعارفة الآن؛ كالسبت والأحد إلى آخرها.

وقيل: إنّ أوّل من سمّى الجمعة «العَروبة» كعب بن لُؤي، وبهذا جزم الفرّاء وغيره. فيحتاج من قال إنّهم غيَّروها إلّا[٢] الجمعة، فأبقَوه على تسمية العروبة، إلى نقلٍ خاص». «فتح الباري» (ج٢ ص٢٣٩)[٣].

أقول: قوله: «وقيل: إنّ أوّل من سمّى الجمعة «العَروبة» كعب بن لؤي، وبهذا جزم الفرّاء وغيره» مخالفٌ لما تقدّم عن الفرّاء، وكأنّ العبارة انقلبت، والصواب: «إنّ أوّل من سمّى العَروبةَ الجمعةَ»، وهكذا قال غيره.

والنظر الذي أطال في بيانه لا طائلَ تحته، فإنّه إن لم يثبت أنّ العرب قبل الإسلام تكلّمت بالأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة والسبت، فيمكن أن تكون هذه الأسماء كلها إسلامية. وإن ثبت أنّهم تكلَّموا ببعضها كالسبت، ولم يثبت في بعضها كالجمعة، فلا مانعَ من أن يكونوا غيّروا بعضًا وأبقَوا بعضًا؛ فأبقَوا العَروبةَ باسمها، حتّى غُيِّرت في الإسلام، وما الذي يوجب أن يكون التغيير كلُّه وقع في وقت واحد ؟

وقول أهل اللغة: «الأسماء القديمة» يحتمل أن يكون المراد بالقِدَم ما

= انظر: «الصحاح» (هون) و«صبح الأعشى» (٢/ ٣٦٥). وهما بلا نسبة في «اللسان» (عرب، جبر، دبر، شير، أنس، وأل، هون) و«التذكرة الحمدونية» (٧/ ٣٦١).

(١) في «الصحاح» (٦/ ٢٢١٨).

(٢) في الأصل «إلى»، وهو خطأ. والتصويب من «الفتح».

(٣) (٢/ ٣٥٣) ط. السلفية. هنا انتهى النقل الطويل من «الفتح».

قبل الإسلام، أو أنّ بعضها قديمٌ غُيِّر في الجاهلية، وبعضها قديمٌ غُيِّر في الإسلام.

وهذا ابن مُقْبِل وهو مخضرم، أدرك الجاهلية وعاش إلى زمن عمر، وخاصم إليه يقول:

وإذا رأى الـوُرَّادَ ظـلَّ بأَسْـقُفٍ يومًـا كيـوم عَرُوبـةَ المتطـاولِ[١]

كذا أنشده ياقوت في «معجم البلدان» (أسقُف)[٢]، وهذا القُطامي، وهو شاعر إسلامي، يقول:

نفسي الفداءُ لأقوامٍ هُـمُ خَلَطوا يـومَ العَروبـةِ أورادًا بـأورادِ[٣]

ونقل المرزوقي في «الأزمنة والأمكنة»[٤] كلامًا عن الخليل، استشهد فيه بهذين البيتين. واستشهد بهما ابن دريد في «الجمهرة»[٥]، وزاد قوله:

يُوائِم رَهْطًا للعَروبة صُيَّما

وفي هذا أوضحُ دليل على أنّ تسمية هذا اليوم يومَ العروبة لم تنقطع قبل الإسلام؛ كما انقطع أوّلُ وأهونُ وبقية الستة.

وإنّما يُردُّ قولُ ابن حزم وموافِقيه[٦] ـ وهم الجمهور ـ لو ورد بنقلٍ

(١) انظر «ديوانه» (ص٢٢١). وفيه: «الرُّوَّاد».

(٢) (١/ ١٨١).

(٣) «ديوانه» (ص٨٨).

(٤) (١/ ٢٧١).

(٥) (١/ ٣١٩، ٣٢٠).

(٦) في الأصل: «وموافقوه».

صحيح أنّ العرب قبل الإسلام كانوا يقولون يوم الجمعة. ولا سبيل إلى إثبات هذا، ولا إلى إثبات أنّ كعبًا أو قُصَيًّا سمّياه الجمعة، ولا أنّهما كانا يجمعان الناس فيه؛ وإنّما يوجد نقلُ ذلك في أخبار القُصّاص التي لا تَصلُح للاعتماد.

فالاجتماع المحقَّق في هذا اليوم هو اجتماع الناس للصلاة، وإنّما وقع ذلك في الإسلام، ولم يتحقّق أنّه قيل «يوم الجمعة» إلا في الإسلام.

على أنّه لو ثبت أنّ كعبًا أو قُصيًّا كان يجمع الناس فيه لم يلزم من ذلك تسميتُه يوم الجمعة. وقد قال السُهيلي: «وكعب بن لُؤي هذا أوّل من جمع يومَ العروبة، ولم تُسَمَّ العَروبةُ الجمعةَ إلا مُذْ جاء الإسلام في قول بعضهم. وقيل: هو أول من سمّاها الجمعة». «الروض الأُنف» (ج١ ص٦).

[ص٥] أقول[1]: قد بسطتُ الكلام على الحديثين وعلى تاريخ نزول سورة الجمعة في مبحثٍ مستقلّ[2]، أفردتُه لبيان المراد بقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ﴾، وبيّنتُ فيه أنّ الذي يظهر أنّ معظم سورة الجمعة نزل قبل إسلام أبي هريرة بمدةٍ قد لا تبلغ سنةً فيما يظهر، والله أعلم.

وعلى هذا فالّذي يظهر أن يكون التسمية وقعت بالسنة، ثم أقرّها القرآن.

---

(١) يبدو أنه تتمة لكلام لا يوجد هنا.

(٢) هو الكلام الذي سبق.

فصل
ما وجه التسمية

المشهور بين أهل العلم أنّه سُمّي يوم الجمعة لاجتماع الناس فيه.

قال النووي في «تهذيب الأسماء واللغات»[(١)]: «سُمِّيَ يوم الجمعة لاجتماع الناس فيه، هذا هو الأشهر في اللغة».

وفي «النهاية»[(٢)]: «يوم الجمعة سُمّي لاجتماع الناس فيه».

ثم اختلفوا؛ فقال قائل: إنّ أوّل ذلك اجتماع الناس في الجاهلية عند كعب بن لُؤيّ، أو ابنه قُصَيّ. وقد تقدّم ردُّ ذلك[(٣)].

وقال ابن سيرين على ما في «مسند عبد بن حميد»[(٤)]: إنّه اجتماع الأنصار عند أسعد بن زُرارة، كما تقدّم.

وقد قدّمنا ترجيحَ أنه لم يُسمَّ يومَ الجمعة يومئذٍ، وإنّما سمّاه النبي ﷺ. والظاهر أنّ ذلك بعد الهجرة، حين خصَّه بإبقاء الصلاة فيه ركعتين مع الخطبتين، وأوجب الاجتماع فيه.

---

(١) (٢/ ١/ ٥٤).

(٢) (١/ ٢٩٧).

(٣) انظره فيما سبق.

(٤) قال الحافظ في «الفتح» (٢/ ٣٥٣): «أخرجه عبد بن حميد عن ابن سيرين بسند صحيح إليه...». والمقصود به «تفسيره» لا «المسند». وانظر «الدر المنثور» (١٤/ ٤٦٩، ٤٧٠).

وبهذا يترجح أنّه اجتماع الناس للصلاة بعد فرض الاجتماع؛ وهو المشهور.

وممّن صرّح به ابن حزم كما في «فتح الباري»[١]، وابن دريد في «الجمهرة»[٢]، وعبارته: «والجمعة مشتقة من اجتماع الناس فيها للصلاة».

وقال الراغب[٣]: «وقولهم: يوم الجمعة، لاجتماع الناس للصلاة».

القول الثاني: أنّه سُمّي بذلك لأنّ كمال الخلائق جُمِع فيه، قال في «الفتح»: «ذكره أبوحذيفة البخاري في «المبتدأ» عن ابن عباس، وإسناده ضعيف». «فتح الباري» (ج٢ص٣٩)[٤].

أقول: ورواه ابن جرير في «تاريخه»[٥]، قال: [حدثني موسى بن هارون، قال: حدثنا عمرو بن حماد، قال: حدثنا أسباط عن السدّي في خبرٍ ذكره عن أبي مالك، وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مرة الهمداني عن عبد الله بن مسعود، وعن ناسٍ من أصحاب النبي ﷺ: ... وإنما سمي يوم الجمعة لأنه جمع فيه خلق السموات والأرض].

---

(١) (٢/ ٣٥٣). وانظر «المحلّى» (٥/ ٤٥).

(٢) «جمهرة اللغة» (١/ ٤٨٤).

(٣) في «مفردات القرآن» (ص٢٠٢).

(٤) (٢/ ٣٥٣) ط. السلفية. قال الذهبي في «السِّير» (٩/ ٤٧٨): «كتاب المبتدأ كتاب مشهور في مجلدتين، ينقل منه ابن جرير فمَن دونه، حدَّث فيه ببلايا وموضوعات».

(٥) (١/ ٥٩)، وترك المؤلف فراغًا بعد «قال» عدة أسطر، وقد أثبتُّ النصَّ نقلًا عن المصدر، فإن الكلام الآتي مبني عليه. وذكر ابن جرير في تفسيره (٢٠/ ٣٩٣) إسناده إلى السدّي.

أقول: أمّا أبو صالح فقد اتفقوا على ضعف ما يرويه عن ابن عباس؛ لأنّه لم يَلْقَه، وإنّما أصاب كتبًا فروى منها، وقد بان بنكارة ما يرويه أنّ تلك الكتب جمعَها من لا يُوثَق به. وأمّا أبو صالح في نفسه فصدوق، وإنّما ضعَّفه بعض الحفاظ لنكارة ما رواه، والحمل في النكارة على تلك الكتب. فأمّا زعْمُ الكلبي أنّ أبا صالح قال له: «كلُّ ما حدَّثتُك كذب»[١]، فالكلبي تالف، وفيما يرويه عن أبي صالح عجائب، فكأنّه حاول أن يُلقِي التَّبِعةَ على أبي صالح.

وأمّا أبو مالك فثقة، ومُرَّة من سادات التابعين.

ولكن في السُّدِّي ومن دونه كلام، فالسّدي مختلف فيه، وقد حُكِي عن الإمام أحمد توثيقُه، وحُكي عنه أنّه قال: «إنه ليُحسِن الحديث، إلاّ أنّ هذا التفسير الذي يجيء به قد جعل له إسنادًا واستكلفه»[٢].

وفي «الإتقان» في طريق السُّدي عن أبي مالك عن مُرّة عن ابن مسعود وناس من الصحابة: «لم يورد منه ابن أبي حاتم شيئًا؛ لأنّه التزم أن يُخرِج أصحَّ ما ورد، والحاكم يُخرِج منه في «مستدركه» أشياء ويصحّحه... وقد قال ابن كثير: إنّ هذا الإسناد يروي به السُّدي أشياء فيها غرابة». «الإتقان» (ج٢ ص١٨٨)[٣].

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٩/ ١٧٩، ١٨٠).

(٢) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٣١٤).

(٣) «الإتقان» (٦/ ٢٣٣٤، ٢٣٣٥) طبعة المدينة.

أقول: وفي «تهذيب التهذيب»[١] في ترجمة إسماعيل بن عبدالرحمن القرشي: «قد أخرج الطبري وابن أبي حاتم وغيرهما في تفاسيرهم تفسير السُّدّي مفرَّقًا في السُّور».

أقول: يؤخذ من هذا أنّ ابن أبي حاتم إنّما تجنَّب رواية السُّدي عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس. [ص٦] وعن مرّة عن ابن مسعود وعن أناس من أصحاب النبي ﷺ. وهذا يشهد لقول ابن كثير. ومع ذلك فإن كان هذا التفسير نسخة ذكر السُّدي هذا الإسناد في أولها، ثم ساق التفسير. فالذي يظهر بل يكاد يتيقّن أنّه لم يُرِد أنّ كل جملة من جمل التفسير محكية عن هؤلاء كلهم، وإنّما أراد أنّ منها ما هو عن أبي مالك من قوله، ومنها ما هو عن أبي صالح.

أقول: أسباط مُضعَّف، والسُّدّي فيه كلام، وأبو صالح لم يسمع من ابن عباس، وإنّما وجد كتبًا فروى منها. وقد دلّ نكارةُ ما يرويه على أنّ تلك الكتب لم تكن معتمدة؛ بل زعم الكلبي أنّ أبا صالح قال له: «كلُّ ما حدَّثْتك كذب»، ولكن الكلبي تالف.

واعلم أنّ هذا السند بهذا السياق رُوِيتْ به نسخةٌ من التفسير؛ فرَّقَها ابن جرير في مواضعها، وذكرها السيوطي في «الإتقان»، قال: «لم يُورِد منه ابن أبي حاتم شيئًا[٢]؛ لأنه التزم أن يُخرِج أصحَّ ما ورد، والحاكم يُخرِج منه في «مستدركه» أشياء ويُصحِّحه؛ لكن من طريق مرّة عن ابن مسعود وناس

(١) (١/ ٣١٥).
(٢) بل أخرج منه أشياء كما يظهر بمراجعة تفسيره.

فقط دون الطريق الأول. وقد قال ابن كثير: «إنّ هذا الإسناد يروي به السُّدّي أشياء فيها غرابة». «الإتقان» (ج٢ ص١٨٨).

أقول: وكأنّ هذه النسخة هي المرادة بما حكاه السّاجي عن الإمام أحمد أنّه قال في السُّدّي: «إنّه ليُحسِن الحديث؛ إلاّ أنّ هذا التفسير الذي يجيء به قد جعل له إسنادًا واستكلفه»(١).

والّذي يقع لي أنّ هذه كانت نسخةً عند السُّدّي لم يكن فيها إسناد، فأخذها أسباطٌ، وسأله عن إسنادها، فقال: «عن أبي مالك، وعن أبي صالح عن ابن عباس، وعن مُرَّة عن ابن مسعودٍ، وعن ناسٍ من أصحاب النبي ﷺ». يريد السُّدّي أنّ في النسخة ما سمعه من أبي مالك من قوله، وفيها ما سمعه من أبي صالح عن ابن عباس، وفيها ما سمعه من مرّة عن ابن مسعود، وفيها ما بلغَ السديَّ عن بعض الصحابة.

وقد روى السُّدّي عن أنس وابن عباس قليلًا، فالغالب أنَّ ما قال: إنّه «عن ناسٍ من الصحابة» إنّما بلغه.

والذي يدلّ على هذا اتفاقُ لفظ الإسناد في السياق في جميع المواضع، كما في «تفسير ابن جرير»، ولو كان السُّدّي هو الذي يذكر السند في أول كل أثرٍ لاختلف سياقه حتمًا؛ كما تقضي به العادة.

ثم لا أدري أسباطٌ أم مَن بعده مزجَ هذه النسخة ببقية تفسير السُّدّي، مما يقوله هو أو يرويه ممّا ليس في النسخة؛ فعَمَدَ إلى هذا السند فأثبته في أوّل كل أثر من الآثار التي كانت في النسخة. فقد يكون الأثر في الأصل عن

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٣١٤).

أبي مالك من قوله فقط، وقد يكون عن أبي صالح فقط، وقد يكون ممّا بلغ السُّدّيَّ عن بعض الصحابة، وقد يكون مما سمعه من مُرّة عن ابن مسعود. فمن هنا جاء الضعف والنكارة فيما يُروَى بهذا السند، إذ لا [.... في] نكارة ما يقوله [أو يرويه] من كتبه أو ممّا بلغه، وما يرويه أبو صالح من كتبه، وما بلغَ السُّديَّ ولا ندري ممن سمعه. فالسدي بريءٌ من نكارة ذلك، وإنّما يضرُّه لو جاء منكر يرويه عن مرّة عن ابن مسعود، وهذا لم يثبت، لأنّنا لا ندري أنّ تلك الآثار هي في نفس الأمر عن مرّة عن ابن مسعود.

وإذا كان الأمر هكذا فقد أخطأ الحاكم خطأً فاحشًا، إذ يُخرِج بهذا السند، فيختصر السند، يقول: عن أسباط عن السُّدّي عن مرّة عن ابن مسعود.

[ص٧] فصل

[.......][١] يحذف المضاف، ويقام المضاف إليه مقامه؛ فيقال: الجمعة، فهكذا يقال: صلاة الجمعة.

وكثيرًا ما يُحذَف المضاف، ويُقام المضاف إليه مقامه، فيقال: الجمعة، وفي ذلك احتمالات:

الأول: أن يكون الأصل الأول، ثم أُضيفتْ إليه الصلاة، على تقدير صلاة يوم الجمعة.

الثاني: عكسه، بأن يكون الأصل الثاني، ثم أضيف إليها اليوم، على تقدير صلاة يوم الجمعة.

---

(١) هنا خرم في الركن الأيمن من الصفحة ذهب ببعض الكلمات.

الثالث[١]: أن يكون كلاهما أصلًا.

فقد يقال في الترجيح: إنّ الثالث مرجوح؛ لأنّ فيه ضربًا من الاشتراك، وقد تقرّر في الأصول أنّ المجاز والإضمار أولى منه؛ فيبقى النظر بين الأولَين، فيُرجَّح الأوّل بوروده في القرآن، والأصل عدم الإضمار. وبما تقدّم من احتمالِ أن لُوحِظ في التسمية مع اجتماع الناس للصلاة اجتماعُ كمال الخلائق، واجتماعُ خلق آدم، ويبعد ملاحظتهما في تسمية الصلاة بصلاة الجمعة ابتداءً، وإذا بَعُد فيه بَعُد في يوم الجمعة، على تقدير يوم صلاة الجمعة.

ويُرجَّح الثاني بأنّ الصلاة معنىً شرعي، والمعهود من الشارع تسمية المعاني الشرعية؛ فهي الأولى بأن يكون التفتَ إليها أولًا فسمّاها، ثم أضاف اليوم إليها. وبأنّ لفظ «الجمعة» إذا ورد في الشرع مطلقًا تبادر إلى ذهن العارف به الصلاة.

فقد يقال: إذا تعارض الترجيح وجب المصير إلى الاحتمال الثالث؛ وقد نصّ عليه المُطرِّزي في «المُغْرِب»؛ كما تقدّم من قوله: «الجمعة من الاجتماع كالفُرقة من الافتراق، أُضيفَ إليها اليوم والصلاة».

ويُجاب عن الاشتراك بأنّه ليس اشتراكًا حقيقيًّا؛ لأنّه لم يتَّحد الاسم، وإنّما الأصل يوم الجمعة وصلاة الجمعة.

وفي هذا نظر؛ لأنّ المضاف إليه واحد، ومعناه مختلف؛ لأنّ ملاحظة اجتماعِ كمالِ الخلائق واجتماعِ خَلْقِ آدم إنّما يَقرُب احتمالُه في «يوم الجمعة» إذا لم تُضمَر فيه «صلاة»، ويبعُد في «صلاة الجمعة» إذا لم تُضمَر

(١) في الأصل: «الثاني» سهوًا.

فيه «يوم».

نعم، قد يقال: لا مفرَّ من هذا الاشتراك جمعًا بين الأدلة والأقوال، فعلى كلّ حالٍ الأقربُ أنّ كلًّا منهما أصلٌ لما ذكر، أو أنّ الأصلَ «صلاة الجمعة»؛ لقوة دلالة التبادر.

وعلى كلٍّ فقد دلّت هذه التسمية في الكتاب والسنة على أنّ هذه الصلاة من شأنها الاجتماع.



الرسالة العاشرة

سنة الجمعة القبلية

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه، وصلاته وسلامه على خير خلقه محمدٍ وآله وصحبه.

وبعد، فقد سألني بعضُ الإخوان: هل للجمعة سُنَّة قبليَّة؟

فأجبته: أنَّ المقرَّر في المذهب[(١)] أنَّها كالظهر في ذلك.

فسألني النظرَ في ثبوت ذلك وعدمِه من حيث الدليل.

فأقول: الكلامُ في هذه المسألة يَستدعي تقديم البحث عن شيئين:

الأول: التنفُّل يوم الجمعة قبل الزوال.

والثاني: تحقيق وقت الجمعة.

فأما الأول: فقد ثبت في «صحيح البخاري»[(٢)] عن سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يغتسلُ رجلٌ يومَ الجمعة ويتطهَّرُ ما استطاع من طهرٍ ويدَّهنُ من دهنه أو يمسُّ من طيبِ بيته، ثم يخرج فلا يفرِّق بين اثنين، ثم يصلِّي ما كُتِب له، ثم يُنصِت إذا تكلّم الإمام، إلا غُفِر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى**».

وفي «صحيح مسلم»[(٣)] عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «**من اغتسلَ ثم أتى الجمعةَ، فصلّى ما قُدِّر له، ثم أنصتَ حتى يفرغ من خطبته، ثم يصلِّي معه، غُفِر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى وفضْلَ ثلاثة أيام**».

---

(١) أي: الشافعي، وكان الشيخ قد كتب: «عند أصحابنا الشافعية»، ثم ضرب عليها.

(٢) رقم (٨٨٣).

(٣) رقم (٨٥٧).

فدلَّ هذان الحديثان على فضيلة التنفُّل يوم الجمعة قبل الزوال، ودخل في إطلاقها حالُ الاستواء يوم الجمعة، ولكنه معارض بعموم أحاديث النهي.

وقد يُرجِّحُ الجواز بحديثين ضعيفين، روى أحدَهما الشافعيُّ[1] عن أبي هريرة، ولفظه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاةِ نصفَ النهار حتى تزول الشمسُ إلا يومَ الجمعة».

وأخرجَ الآخرَ أبو داود[2] بإسناده إلى أبي الخليل عن أبي قتادة عن النَّبي ﷺ: أنّه كَرِه الصلاةَ نصفَ النّهار إلّا يومَ الجمعة، وقال: «**إنَّ جهنّم تُسْجَرُ إلا يومَ الجمعة**».

قال أبو داود: وهو مرسل، مجاهد أكبر من أبي الخليل، وأبو الخليل لم يسمع من أبي قتادة.

وفي إسناده: ليث بن أبي سليم، ضعيفٌ لا يُحتجُّ به.

[ص٢] وأنت خبيرٌ أنَّ كِلا الحديثين لا يُحتجُّ به.

وقد ذكر الإمام الشافعيُّ كما في «الأم» الحديثَ المذكور، ثم أعقبَه بآثارٍ عن عمل الصحابة في زمن عمر رضي الله عنه، ثم قال[3]: «فإذا رَاحَ النَّاسُ للجمعة صَلَّوا حتى يصير الإمام على المنبر، فإذا صَارَ على المنبرِ كفَّ

---

(١) في كتاب «الأم» (٢/ ٣٩٧). وفي إسناده إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وقد اتفقوا على ضعفه. وشيخ الشافعي إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى متروك.

(٢) رقم (١٠٨٣).

(٣) (٢/ ٣٩٨).

منهم مَنْ كان صلّى ركعتين فأكثر، تكلَّم حتى يأخذ في الخطبة، فإذا أخذ فيها أنصتَ، استدلالًا بما حكيتُ، ولا يُنهى عن الصلاة نصفَ النهار مَن حضر الجمعة» اهـ.

والظاهر أنَّ الإمام اعتبر ما دلّت عليه الآثار إجماعًا، وذكر الحديث المذكور استئناسًا؛ إذ لعلَّه إن كان إسناده ضعيفًا يكون صحيحًا في نفس الأمر، ويكون هو مستند الإجماع.

وأمَّا الإمام مالك فإنَّ عمل أهل المدينة حُجَّةٌ عنده.

وإذا تقرَّر ما ذُكِرَ عرفتَ أنَّ التنفُّل يوم الجمعة قبل الاستواء مُرغَّب فيه، وكذا عنده؛ لأنَّ فِعْلَ الصَّحابة ـ الذي رواه الشافعي وغيره ـ لا أقلَّ من أن يكون مرجِّحًا لإطلاق الحديثين السابقَيْن وغيرهما، مع ما انضمَّ إلى ذلك مما مرَّ.

والصلاة في ذلك نفْلٌ مطلق قطعًا؛ لكونها واقعةً قبل دخول وقت الجمعة على ما عليه الجمهور.

[ص٣] **الأمر الثاني: تحقيق وقت الجمعة.**

ذهب الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه إلى أنَّ وقت الجمعة يدخل قبل الزوال، واسْتُدِلَّ لهما بحديث «الصحيحين»(١) عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: «ما كنَّا نَقِيلُ ولا نتغدَّى إلا بعد الجمعة»، هذا لفظ مسلم(٢).

---

(١) البخاري (٩٣٩) ومسلم (٨٥٩).

(٢) وهو لفظ البخاري أيضًا.

وفي رواية(١): «في عهد رسول الله ﷺ».

وفي «الصحيحين»(٢) أيضًا عن سلمة بن الأكوع قال: «كنا نصلِّي مع رسول الله ﷺ الجمعة، ثم ننصرف وليس للحيطان ظِلٌّ يُستَظَلُّ به»، هذا لفظ البخاري.

وفي لفظٍ لمسلم: «كُنَّا نُجَمِّعُ معه إذا زالت الشمس، ثم نرجعُ نتتبَّعُ الفَيء».

وفي «صحيح مسلم»(٣) عن جابر: «كُنَّا نصلِّي مع رسول الله ﷺ، ثم نرجع فنُريحُ نَواضِحَنا». قال حسن ـ يعني أحد الرواة ـ: قلت لجعفرٍ ـ يعني شيخَ حسنٍ ـ: في أيِّ ساعةٍ تلك؟ قال: زوالَ الشمسِ. انتهى.

ثم قال(٤): وحدثني القاسم بن زكريا، نا خالد بن مخلد، ح وثني عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي نا يحيى بن حسّان، قالا جميعًا: نا سليمان عن جعفر عن أبيه: أنه سأل جابر بن عبد الله: متى كان رسول الله ﷺ يُصلِّي الجمعة؟ قال: «كان يُصلِّي، ثم نذهب إلى جِمَالنا فنُرِيحها». زاد عبد الله في حديثه: «حين تزول الشمس». يعني: النواضحَ.

وقد وردت آثار عن عمل الخلفاء الأربعة ومعاوية وابن مسعود وجابر وسعيد بن زيد وسعد بن أبي وقاص، لا يصحّ منها شيءٌ فلا نُطيل بذكرها.

---

(١) لمسلم.

(٢) البخاري (٤١٦٨) ومسلم (٨٦٠).

(٣) رقم (٨٥٨).

(٤) أي مسلم (٨٥٨/ ٢٩).

وأما الأحاديث المارَّة، فكُلُّها لا تـخلو عن نظر.

أما حديث سهل: «ما كنا نَقِيـل ولا نتغـدّى إلا بعـد الجمعـة»، فـالجواب عنـه: أنَّهـم كـانوا يُبكِّـرون إلى الجـامع؛ امتثـالًا للأمـر، وطلبًـا لعِظَـم الأجـر، فكانوا يـشتغلون عـن القيلولـة والغـداء بالمُكْـثِ في المـسجد والـصلاة، فـإذا خرجوا ناموا وتغدَّوا.

وأطْلَق «نَقِيل» على النوم بعد الظهر؛ لأنه عِـوَض عـن القيلولـة التـي هـي نوم نصف النهار.

[ص٤] وأما حديث سلمة؛ فقد فـسَّرتْه روايـة مـسلم: «كنـا نُجمِّـع معـه إذا زالت الشمس»، ومـع ذلـك فـالنفي منـصبٌّ عـلى القيـد، أي: لـيس هنـاك مـن الظلِّ ما يُستظلُّ به، كما تدل عليه الرواية الأخرى «نتتبَّعُ الفيءَ».

فـإن قيـل: فقـد كـان النَّبـي ﷺ يُطيـل الخطبـة، كـما يـدلُّ عليـه حـديث مسلم(١) عن أم هـشام قالـت: مـا حفظـتُ ﴿قٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ﴾ إلَّا مـن فِي رسولِ الله ﷺ وهو يقرؤها على المنبر كلَّ جمعة.

ويُطيـل الـصلاة، فيـصلِّيها بالجمعـة والمنـافقين، كـما في «صـحيح مسلم»(٢) عن علي وابن عباس وأبي هريرة.

وهذا يدلّ أنه كان يشرع في الخطبة قبل الزوال، إذ لو كان بعده لمـا فـرغ إلا وقد صار للحيطان ظلٌّ يُستظَلُّ بـه، وقـد نفـاه سـلمة في حديثـه الثابـت في «الصحيحين».

---

(١) رقم (٨٧٣).

(٢) رقم (٨٧٧، ٨٧٩).

وأما رواية مسلم: «كنا نُجمِّع معه إذا زالت الشمس، ثم نرجع نتتبَّعُ الفيء»، فذلك في بعض الحالات، فإن قوله: «نتتبَّعُ الفيء» يدلُّ على أنّه قد صار للحيطان ظلٌّ يُستَظلُّ به.

فالجواب: أن هذا تمَحُّلٌ، والظاهر أن أحاديث سلمة متفقة غير مفترقة، وقد كانت حيطان بيوت الصحابة قصيرةً جدًّا، فلا يبعد أن لا يكون لها ظلٌّ يُستظلُّ به إذا وقعت الخطبة والصلاة عقبَ الزوال على الفور، ودلالة رواية مسلم على ذلك ظاهرة.

وأما حديث سهل؛ فالظاهر أن قوله: «حين تزول الشمس» في رواية عبد الله مدرج من قول جعفر، بدليل أنه في رواية حسن روى له الحديث بدونها، فسأله حسن: أي ساعة تلك؟ ـ أي: ساعة وقوع الصلاة فيما يظهر ـ قال: زوال الشمس.

وفي رواية القاسم بن زكريّا خاليًا عنها.

وفي رواية عبد الله ذكرها.

وعلى فرضِ صحتها عن جابر فيكون الظرف متعلقًا بـ«يُصلِّي» وإن بعُد، والله أعلم.

وذلك أنه ثبت في «صحيح البخاري»[1] وغيره عن أنس قال: «كان رسول الله ﷺ يصلِّي الجمعة حين تميل الشمس». و(كان) تُشعِر بالدوام.

نعم، الأحاديث متضافرة على أنه ﷺ كان يَخرج أولَ ما تميلُ

---

(١) رقم (٩٠٤).

الشمسُ، وهذا شيءٌ متعيِّن. [ص٥] ومما هو صريحٌ فيه[١]: أن أذان الجمعة كان في عهده ﷺ عقبَ خروجه وسلامه على الناس وجلوسه على المنبر. فلو كان يكون خروجه ﷺ متأخِّرًا عن دخول الوقت لشَرع ـ والله أعلم ـ الأذان حينئذٍ كسائر الصلوات.

وأمَّا حديث البخاري[٢] عن أنسٍ: كان النَّبي ﷺ إذا اشتدَّ البردُ بكَّر بالصلاة، وإذا اشتدَّ الحرُّ أبردَ بالصلاة، يعني: الجمعة.

فقوله: «يعني الجمعة» لا يُدْرَى مِن قَولِ مَن هي؟ ولهذا قال ابن المنيِّر ـ كما نقله عنه الشُّرَّاح[٣] ـ: إنَّما قيل ذلك قياسًا على الظهر لا بالنَّصِّ؛ لأنَّ أكثر الأحاديث تدلُّ على التفرقة في الظُّهر، وعلى التبكير في الجمعة مطلقًا من غير تفصيل.

قال[٤]: والذي نحَا إليه المؤلِّف مشروعيَّة الإبراد بالجمعة، ولم يَبُتَّ الحكم بذلك؛ لأنَّ قوله: «يعني: الجمعة» يحتمل أن يكون قول التابعيِّ ممَّا فهمه، وأن يكون من نقله، فرجح عنده إلحاقها بالظُّهر؛ لأنَّها إمَّا ظهرٌ وزيادة، أو بدلٌ عن الظُّهر. اهـ.

قلتُ: أمَّا قوله: «يعني الجمعة»، فهو من لفظ التابعيِّ، كما يدلُّ عليه قول البخاري[٥] بعد ذلك: قال يونس بن بُكَير: أخبرنا أبو خَلْدة، وقال:

---

(١) هذه العبارة تكررت عند المؤلف.

(٢) رقم (٩٠٦).

(٣) انظر «فتح الباري» (٢/ ٣٨٩).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) عقب الحديث (٩٠٦).

«بالصَّلاة»، ولم يذكر الجمعة.

وأبو خلدة هو التابعيُّ الرَّاوي عن أنس.

نعم، قال القسطلَّاني[(١)]: أخرجه الإسماعيلي من وجهٍ آخر عن يونس، وزاد: «يعني الظُّهر».

وأقول: لا يخفى أنَّ التبكير إلى المسجد يوم الجمعة مشروعٌ مطلقًا، فيكون الاجتماع في المسجد قبل الزَّوال، فلم يُشرع الإبراد؛ لأنَّ الإبراد إنَّما شُرِعَ ـ كما قال العلماء ـ تخفيفًا على المُصلِّين، حتى لا يخرجوا من بيوتهم إلَّا وقد بَرَدَ النَّهار.

وقد يُجابُ عن هذا بجوابين:

الأول: أنَّه لا مانعَ أن يكون التبكير في شِدَّة الحرِّ خِلافَ التبكير في غيره.

والثاني: بمنع كون العِلَّة هي كراهة المشقَّة؛ بل العِلَّة هي كون جهنَّم تفوح حينئذٍ. وحديث «الصحيحين»[(٢)]: «**إذا اشتدَّ الحَرُّ فأَبرِدُوا، فإنَّ شِدَّة الحرِّ من فَيْحِ جهنَّم**» نصٌّ على هذه العِلَّة.

وهي نفسُها العلَّة في النهي عن الصَّلاة عند الاستواء، ففي حديث عمرو بن عَبَسَة: «**ثمَّ صَلِّ فإنَّ الصَّلاة مشهودةٌ محضورةٌ، حتى يَستقِلَّ الظلُّ بالرُّمح،** [ص٦] **ثم أَقْصِرْ عن الصَّلاة فإنَّ حينئذٍ تُسْجَرُ جهنَّم...**» الحديث، وهو في «صحيح مسلم»[(٣)].

---

(١) «إرشاد الساري» (٢/ ١٧٤)، وقد ذكره الحافظ في «الفتح» (٢/ ٣٨٩).

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٣) ومسلم (٦١٥) من حديث أبي هريرة.

(٣) رقم (٨٣٢).

والأحاديث تدلُّ على أنَّ جهنَّم تُسْجَر عند الاستواء(١)، وتتنفَّس في الصَّيف(٢)، أي: ما بعد ذلك حتى يُقبِل الفيءُ.

وإذا تقرَّر ذلك فحضورُ المُصَلِّين في المسجد لا يمنع من الإبْراد.

وقد يُجاب عن هذا بالحديث الذي رواه أبو داود(٣)، وفيه: «إنَّ جهنَّم تُسجَرُ إلَّا يوم الجمعة»؛ [ص٧] وكأنَّ الفرق ـ والله أعلم ـ أنَّ السَّجرَ أي: الإيقاد من فعل الملائكة عن أمر الله تعالى، فهو ظاهرٌ في تجلّي العَذَاب، بخِلاف التنفُّس فإنَّه من جِهة النَّار، فكان عدم السَّجر في يوم الجُمعة أنسب من عدم التنفُّس.

ويؤيِّده قيام الدَّليل على عدم كراهية الصَّلاة يوم الجمعة عند الاستواء. وهو يدلُّ على انتفاء العِلَّة أو معارضتها بأقوى منها، كعِظَم تجلِّي الرَّحمة يوم الجمعة على المجمِّعين.

والجواب: أنَّنا نُسلِّمُ عدمَ السَّجْر يوم الجمعة لما ذكرتم، وأمَّا التنفُّس فالظَّاهر أنَّها تتنفَّس يوم الجمعة كتنفُّسها في سائر الأيام، لأن في حديث «الصحيحين»: «**فإنَّ شِدَّة الحَرِّ من فَيحِ جهنَّم**» الحديث.

ومن المحسوس أنَّ الحَرَّ في يوم الجمعة لا يَخِفُّ عن الأيَّام التي قبله وبعده، بل هو موجودٌ فيه كما فيها، وهو من فَيْحِ جهنَّم بالنَّصِّ.

---

(١) كما في حديث عمرو بن عبسة المذكور، وفي حديث أبي هريرة الذي أخرجه ابن ماجه (١٢٥٢). قال البوصيري: إسناده حسن.

(٢) كما في حديث أبي هريرة الذي أخرجه الترمذي (٢٥٩٢) وصححه.

(٣) رقم (١٠٨٣). قال أبو داود: هو مرسل؛ مجاهد أكبر من أبي الخليل، وأبو الخليل لم يسمع من أبي قتادة.

فإن قيل: فإن مشروعيَّة التنفُّل حينئذٍ تُنافي وجود فيحِ جهنَّم في ذلك الوقت في يوم الجمعة، وكونُه هو العِلَّة في الأمر بالإبراد، ولاسيَّما عند مَن حمل الأمر بالإبراد على ظاهره من الوجوب.

فالجواب: أنَّنا نختار مذهب الجمهور أنَّ الأمر بالإبراد إنَّما هو للنَّدب؛ لما هو مقرَّرٌ في محلِّه. والفرق بينَه وبين السَّجْر ما تقدَّم، فتكون مخالفته خلافَ الأولى فقط.

ثم نقول: إنَّ العِلَّة التي هي تنفُّس جهنَّم حينئذٍ عارضها يوم الجمعه ما هو أقوى منها، وهو عِظَم تجلِّي الرَّحمة. فانتفت خلافيَّة الأولى، وثبَت الندب بدليله المتقدِّم.

فإن قلت: فقد ثبت بهذا مقصودنا من عدم مشروعيَّة الإبراد بالجُمعة.

فالجواب: أنَّنا نقول: إنَّ إبراده ﷺ بالجمعة لم يكن لهذه العِلَّة، وإنَّما هو لعِلَّة أخرى؛ وهي: كراهيةُ أن يشقَّ على أصحابه؛ باجتماعهم، وتزاحمهم، وتضايقهم في ذلك العريش في وقت شِدَّة الحرِّ.

فإنْ قلْتَ: فإنَّ مشروعيَّة التبكير يوم الجمعة تنافي ذلك.

فالجواب: ما مرَّ من أنَّ التبكير يختلف باختلاف الأوقات، ففي وقت البرد يكون آخر الساعات حين الاستواء، وفي أوقات الحرِّ يكون آخر السَّاعات حين إقبال الفيءِ.

سلَّمنا أنَّ التبكير لا يختلف، بل هو على القسم الأوَّل مطلقًا؛ ولكنَّا نقول: فههنا عِلَّةٌ أخرى، وهي حرصُه ﷺ على أنْ يَعِيَ أصحابُه موعظتَه، ويكون خشوعهم في الفريضة على أتمِّ الأحوال. وهذا ممَّا يمنع عنه اشتدادُ الحرِّ، فلذلك أبرد.

إذا تأمَّلتَ ما ذُكِرَ علمتَ أنَّ الظَّاهِرَ [ص٨] أنَّ الإبراد بالجمعة سُنَّة، وأنَّه لا يُنافي ندبَ التنفُّل قبلها إلى أن يخرج الإمام، وحينئذٍ فيكون تأخير الأذان مع الإبراد بالجمعة إلى خروج الإمام كتأخيره في الظُّهر إلى البرد، فقد ثبت الأمرُ بذلك في «الصحيحين»(١) عن أبي ذرّ قال: «أذن مؤذّن النَّبي ﷺ الظهر، فقال: أبرِدْ أبرِدْ، أو قال: انتظِرْ انتظِرْ...» الحديث.

فالسُنَّة في الظهر أن يؤذَّن لها إذا أُريد حضورُ المُصَلِّين، وهو يختلف باختلاف الحر والبرد. والسُنَّة في الجُمعة أن يؤذَّن لها إذا خرج الخطيب، وهو يختلف باختلاف الحر والبرد أيضًا.

إذا تقرَّر ما ذُكِر فاعلم أنَّ تأخير أذان الجُمعة إلى خروج الخطيب دليلٌ ظاهرٌ على أنَّه ليس للجُمعة سُنَّة قبلية؛ لأنَّ صلاتها بعد خروج الخطيب ممنوع.

فلو كانت ثابتةً لسُنَّ الأذان قبل خروج الخطيب حتى يتمكَّن النّاس من فعلها بعد الأذان؛ عملًا بحديث «الصحيحين»(٢) وغيرهما عن عبدالله بن مغفَّل المُزَني رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**بين كلِّ أذانين صلاة، ثلاثًا، لمن شاء**».

وقد حمل الأئمة هذه الصلاة على الرَّواتب القبليَّة. وعليه، فيكون وقتها ـ أي الرَّواتب القبليَّة ـ بين الأذان والإقامة، فلو قُدِّمَت لم تقع الموقع.

فتأمَّل هذا تَجِدْهُ ظاهرًا في نفي أنْ تكون للجُمعة سُنَّة قبلِيَّةٌ.

---

(١) البخاري (٥٣٥) ومسلم (٦١٦).

(٢) البخاري (٦٢٤) ومسلم (٨٣٨).

ويؤيِّدُه حديث البخاري[١] عن ابن عمر رضي الله عنهما، من رواية مالكٍ عن نافعٍ عنه، قال: «صَلَّيتُ مع رسول الله ﷺ، كان يصلِّي قبل الظهر ركعتين، وبعدها ركعتين، وبعد المغرب ركعتين في بيته، وبعد العشاء ركعتين، وكان لا يصلِّي بعد الجمعة حتى ينصرف فيصلِّي ركعتين».

وهذا في «صحيح مسلم»[٢] مختصرًا.

وأخرجاه[٣] في التطوُّع، من رواية عبيد الله عن نافع عن ابن عمر، بلفظ: «سجدتين، سجدتين».

[ص٩] وإفراده للجمعة ههنا يردُّ على من زعم أنَّ حكمها حكم الظُّهر، وذكرُه الرَّكعتين بعدها فقط يدلُّ على أنَّه لا قبليَّة لها.

ومن الباطل جواب ابن بطَّال[٤] عن هذا بأنَّ ابن عمر إنَّما أعاد ذكر الجمعة بعد ذكر الظُّهر من أجل أنَّه كان ﷺ يصلِّي سُنَّة الجمعة في بيته بخِلافِ الظُّهر. فَمِن أين له أن النبي ﷺ كان يصلي قبلية الظهر أبدًا في بيته وبعدِيَّتَّها في المسجد أبدًا، حتى تَثبت مخالفتُها للجمعة في الثانية وموافقتها لها في الأولى، فيقال: ذَكَر ابنُ عمر ما خالفت فيه الجمعةُ الظهرَ وما وافقتها فيه؟

على أنَّ قضيَّة جوابه أنَّ الجمعة تسمَّى ظهرًا، وهذا واضحُ البطلان.

---

(١) رقم (٩٣٧).

(٢) رقم (٨٨٢/ ٧١).

(٣) البخاري (١١٧٢) ومسلم (٧٢٩).

(٤) في شرحه على «صحيح البخاري» (٢/ ٥٢٦).

فتبيَّن أنَّ حديث ابن عمر يردُّ على مَن زعم أنَّ حُكْم الجمعة حُكْم الظُّهر، ويدلُّ على أنَّه لا قبليَّة للجمعة، فتأمَّل.

و ممَّا يؤيِّد ذلك: ورود الأمر بالصلاة بعد الجُمعة، وهو حديث أبي هريرة ـ عند مسلم[١] ـ قال: قال: رسول الله ﷺ: «**إذَّا صلَّى أحدكم الجُمعةَ فليُصَلِّ بعدها أربعًا**»، وفي رواية: «**فإن عَجِلَ بك شيءٌ فصلِّ ركعتين في المسجد وركعتين إذا رجعت**».

فقد فُهِم من هذا الحديث نفيُ قبليَّة الجُمعة، إذ لو كانت لذُكِرَتْ، وليس هذا عمدتنا في ذلك.

وظاهر من هذا الحديث أن هذه الأربع مؤكدة، بل ظاهره كما قال بعضُهم الوجوب، لولا أن في الرواية الأُخرى[٢]: «**من كان منكم مصلّيًا بعد الجمعة فليصلِّ أربعًا**».

وهذا بخلاف بعديَّة الظهر، فإنَّ المؤكَّد منها ركعتان فقط. ولا ينافي تَأَكُّدَ الأربعِ حديثُ ابن عمر السابق في اقتصاره ﷺ على ركعتين؛ إذ قد يُقال: إنَّ الأربع تتأكَّد في حق المأمومين كما يقتضيه الأمر، ولا تتأكَّد في حق الإمام، لأنَّه قد حصل له مزيد الأجر بنصبه في الخطبة بخلافهم.

وليس لقبليتها حديث صحيح، بل الأحاديث تُفيد عكسَ ذلك كما مرَّ. وبهذه الدلائل يُخصَّص عموم حديث ابن حبان[٣]: «**ما من صلاةٍ مفروضةٍ إلَّا وبين يديها ركعتانِ**»، كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) رقم (٨٨١).

(٢) «صحيح مسلم» (٨٨١/ ٦٩).

(٣) في «صحيحه» (٢٤٥٥، ٢٤٨٨) من حديث عبد الله بن الزبير. وإسناده قوي.

[ص١٠] **وقد استدلَّ من يقول بأن لها سُنَّة قبليَّة بأمور:**

أحدها: القياس على الظهر. وهو ـ وإن ذكره النووي ـ بعيد، كما ذكره العراقي[1] وغيره. وما قيل: إنَّ البخاري أَوْمَأَ إليه بقوله في ترجمته: «باب الصلاة بعد الجُمعة وقبلها» فيه نظر. بل قد يُدَّعَى العكس؛ لأنَّ الحديث الذي أَوْردَه يدلُّ على أنَّه ليس للجُمعة سُنَّة قبليَّة، ويدل على أنَّها مخالِفة للظهر، وهو حديث ابن عمر الذي مرَّ قريبًا.

ومن تراجم البخاري: «باب الصلاة قبل العيد وبعده»[2]. ومراده أنها غير مشروعة، كما تدل عليه الأحاديث التي أوردها. فيكون مراده هنا أن الصلاة بعد الجُمعة مشروعة وقبلها غير مشروعة، فقدَّم المثبَت وأخّر المنفيَّ. والمراد بالصلاة قبل الجُمعة أي: الراتبة، فأما النفل المطلق فهو مشروع قطعًا كما مر.

ومع ذلك فالقياس إنما يُعمَل به في إثبات الأحكام لا في إثبات عبادة مستقلّة.

وقد أجاب بعضُ العلماء أن القول بالقياس هنا إنما هو بناءٌ على أن الجُمعة ظهرٌ مقصورة.

وهذا باطل، والصحيح أن الجمعة صلاة مستقلّة.

وزعم بعضهم أن الجمعة هي الظهر، وإنما أُقيمت الخطبتان مقام

(١) انظر: «طرح التثريب» (٣/ ٤١).

(٢) «الصحيح مع الفتح» (٢/ ٤٧٦).

ركعتين، وكأنَّ هذا القائل غرَّه اتفاق العدد بين الركعتين والخطبتين، ولا أدري ماذا يقول في خُطبتي العيدين والكسوفين والاستسقاء عِوَض عن ماذا؟

والاستدلال بنحو هذا محض التكلُّف والتمحُّل الذي لا حاجةَ بطالب الحق إليه، والله أعلم.

واستدلُّوا بحديث «الصحيحين» المتقدم: «**بين كل أذانينِ صلاة**». وهذا غفلة، فإنّ الأذانين في الحديث إنما أُريد بهما الأذان المشروع والإقامة اتفاقًا، والأذان المشروع في الجمعة هو الذي عند خروج الإمام، والصلاةُ بينه وبين الإقامة حرام إجماعًا، إلا ما سيأتي في ركعتي التحيَّة. ولو كان المراد أي أذانين كان؛ لكان الأحرى بذلك أذانا الصبح، ولم يقل أحد بأنه يُسَنُّ بينهما صلاة.

أما سُنَّة الصبح فليست بينهما، وإنما هي بعدهما بين الأذان والإقامة.

[ص١١] واستدلُّوا بأحاديث أُخرى ذكرها الحافظ في «الفتح» مع أجوبتها، وهذه عبارته(١): وورد في سُنَّة الجمعة التي قبلها أحاديث أخرى ضعيفة.

منها: عن أبي هريرة، رواه البزار(٢) بلفظ: «كان يصلي قبل الجمعة ركعتين وبعدها أربعًا». وفي إسناده ضعف.

---

(١) «فتح الباري» (٢/ ٤٢٦).

(٢) أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٦/ ٣٦٥) من طريقه، وفيه: «... وبعدها ركعتين».

وعن علي، رواه الأثرم والطبراني في «الأوسط»[(١)] بلفظ: «كان يصلي قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا»، وفيه محمد بن عبد الرحمن السهمي، وهو ضعيف عند البخاري وغيره، وقال الأثرم: إنه حديث واهٍ.

ومنها: عن ابن عباس مثله، وزاد: «لا يفصل في شيءٍ منهنّ»، أخرجه ابن ماجه[(٢)] بسند واهٍ.

قال النووي في «الخلاصة»[(٣)]: «إنّه حديث باطل».

وعن ابن مسعود عند الطبراني[(٤)] أيضًا مثله، وفي إسناده ضعف وانقطاع.

ورواه عبد الرزاق[(٥)] عن ابن مسعود موقوفًا، وهو الصواب.

وروى ابن سعد[(٦)] عن صفيّة زوج النبي ﷺ موقوفًا نحو حديث أبي هريرة. إلخ.

قلت: والموقوف عن ابن مسعود ذكره الترمذي[(٧)] بقوله: ورُوي عن عبد الله بن مسعود أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا.

---

(١) (٢/ ١٧٢).

(٢) رقم (١١٢٩). قال البوصيري في «الزوائد»: إسناده مسلسل بالضعفاء، عطية متفق على ضعفه، وحجاج مدلس، ومبشر بن عبيد كذاب، وبقية هو ابن الوليد مدلّس.

(٣) (٢/ ٨١٣).

(٤) في «الأوسط» (٤/ ١٩٦).

(٥) في «المصنّف» (٣/ ٢٤٧).

(٦) في «الطبقات» (٨/ ٤٩١).

(٧) في «الجامع» عقب الحديث رقم (٥٢٣).

وقد استدلُّوا به على وقفه، قالوا: لأن الظاهر أنه توقيف.

والجواب: أنه إن صحَّ فلا حُجَّة فيه، وقولهم: إن الظاهر أنه توقيف ممنوع، بل الظاهر أن المراد بذلك النفل المطلق الذي يصلِّيه الإنسان ما بين دخوله الجامع وخروج الإمام؛ كما مَرَّ بيانُه، بل هذا هو المتعين، لما مرّ أن السُنَّة في خروج الإمام أول الوقت وقبلَ الأذان، وأنَّ ذلك صريح في نفي مشروعية سنةٍ قَبْليّة للجمعة، والله أعلم.

واستدلُّوا بما قاله العراقي في «شرح سنن الترمذي»؛ بعد ذكر حديث ابن ماجه المتقدم في عبارة «الفتح» قال: «وقد وقع لنا بإسنادٍ جيد من طريق القاضي أبي الحسن الخلعي من رواية ابن إسحاق عن عاصم بن عثمان عن علي».

كذا وجدت نقل عبارته، ولتراجع(١).

والجواب: أنَّ ابن إسحاق مختلفٌ فيه، وهو بَعْدُ مُدَلِّس، وقد عَنْعَنَ، ولم أقف على الإسناد بطوله حتى أعرفَ حاله، وفيما ذكرتُ كفاية.

وهَبْ أنَّه صحَّ فالمراد النَّفْل المطلق؛ لما مرَّ، والله أعلم.

واستدلُّوا بأحاديث: «أربع بعد الزوال».

والجواب: أنَّ في بعضها التقييد بقبل الظهر، والمطلقُ يُحمَل على المقيَّد. وعلى فَرْضِ عدم الحمل فيكون عامًّا مخصوصًا بالجمعة؛ لما مرَّ أن السُنَّة خروج الإمام عقب الزوال، وبخروجه تمتنع الصلاة إلَّا ركعتي التحية، والله أعلم.

---

(١) في «طرح التثريب» (٣/ ٤٢): «من طريق أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي». وهو الصواب، و«ابن إسحاق» و«عثمان» تحريف.

واستدلَّ بعضهم بحديث أبي داود والترمذي[(١)]، عن عطاء قال: «كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا صلَّى الجمعة بمكة تقدَّم فصلَّى ركعتين، ثم يتقدَّم فيصلِّي أربعًا...»، الحديث.

والجواب: أنَّ الاستدلال به غفلة؛ لأنَّ الكلام في الصلاة بعد الجمعة.

وقوله «تقدم» أي: من موقفه الذي صلَّى فيه الجمعة، يتقدَّم عنه فيصلِّي ركعتين، ثم يتقدَّم فيصلِّي أربعًا، وهذا لفظ الترمذي: [ص١٣] «وابن عمر بعد النبي ﷺ صلَّى في المسجد بعد الجمعة ركعتين، وصلَّى بعد الركعتين أربعًا». حدثنا بذلك ابن أبي عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن عطاء، قال: «رأيتُ ابن عمر صلَّى بعد الجمعة ركعتين، ثم صلَّى بعد ذلك أربعًا».

ولفظ أبي داود في باب الصلاة بعد الجمعة: عن عطاء عن ابن عمر قال: «كان إذا كان بمكة فصلَّى الجمعة تقدم فصلَّى ركعتين، ثم تقدم فصلّى أربعًا، وإذا كان بالمدينة صلّى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلَّى ركعتين، ولم يصلِّ في المسجد». فقيل له، فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك.

وكلاهما صريح أنَّ هذه إنَّما هي الصَّلاة بعد الجمعة.

وفي رواية أُخرى[(٢)]: عن عطاء أنَّه رأى ابن عمر يُصَلِّي بعد الجمعة، فينماز عن مصلَّاه الذي صلَّى فيه الجمعة قليلًا غير كثير، قال: فيركع ركعتين. قال: ثم يمشي أنفسَ من ذلك، فيركع أربع ركعات. قلت ــ القائل ابن جريج الراوي عن عطاء ــ لعطاء: كم رأيتَ ابن عمر يصنع ذلك؟ قال: مرارًا.

---

(١) أبو داود (١١٣٠) والترمذي (٢/ ٤٠١، ٤٠٢).

(٢) عند أبي داود (١١٣٣).

وهذا الحديث ممَّا يدلُّ على الفَرْق بين الجمعة والظهر، والله أعلم.

واستدلُّوا بما رواه الطبراني في «الأوسط»[(١)] بسنده إلى النبي ﷺ قال: «**مَنْ شَهِدَ منكم الجمعة فليُصَلِّ أربعًا قبلها وبعدها أربعًا**».

والجواب: أنَّه حديثٌ ضعيفٌ، فيه محمد بن عبد الرحمن السهمي، كما في «شرح البخاري»[(٢)]، وقد ضعَّفه البخاري وغيره كما مرَّ، والله أعلم.

واستدلُّوا بحديث أبي داود وابن حبان[(٣)] من طريق أيوب عن نافع قال: «كان ابن عمر يُطيل الصلاة قبل الجمعة، ويصلِّي بعدها ركعتين في بيته، ويُحدِّث أنَّ الرسول ﷺ كان يفعلُه».

والجواب: قال الحافظ[(٤)]: وتُعُقِّب بأن قوله: «كان يفعل ذلك» عائد على قوله: «ويصلِّي بعد الجمعة ركعتين في بيته».

ويدلُّ له رواية الليث عن نافع عن عبد الله: أنَّه كان إذا صلَّى الجمعة انصرف فسجد سجدتين في بيته، ثم قال: «كان رسول الله ﷺ يصنع ذلك»، رواه مسلم[(٥)].

وأما قوله: «كان يطيل الصلاة قبل الجمعة» فإن كان المراد بعد دخول الوقت فلا يصح أن يكون [ص١٤] مرفوعًا؛ لأنَّه ﷺ كان يخرج إذا زالت

---

(١) (٢/ ١٧٢)، ولفظه: «كان رسول الله ﷺ يصلّي قبل الجمعة أربعًا وبعدها أربعًا...».

(٢) «فتح الباري» (٢/ ٤٢٦).

(٣) أبو داود (١١٢٨) وابن حبان (٢٤٧٦).

(٤) «فتح الباري» (٢/ ٤٢٦).

(٥) رقم (٨٨٢).

الشمس فيَشْتَغِل بالخطبة، ثمَّ بصلاة الجمعة.

وإن كان المراد قبل دخول الوقت فذاك مطلقُ نافلةٍ لا صلاةٌ راتبةٌ، فلا حجَّة فيه لسُنَّة الجمعة التي قبلها، بل هي تنفُّل مطلقٌ، والله أعلم.

واستدلُّوا بحديث ابن حبان في «صحيحه»[(١)]: **«ما من صلاةٍ مفروضةٍ إلَّا وبين يديها ركعتان»**.

والجواب: أنَّه عام مخصوص بالجمعة كما مرَّ بيانُه، مع أنَّه مُقيَّدٌ بحديث «الصحيحين»: **«بين كلِّ أذانينِ صلاةٌ»**، وقد مرَّ الكلام عليه.

مع أنَّ ابن حبان يُطلِق الصحيح على الحَسَن، وربَّما يُصحِّح ويُحسِّن ما لا يُوافَق عليه، والله أعلم.

واستدلُّوا بحديث ابن ماجه[(٢)] بسند صحيح عن أبي هريرة وجابر قالا: «جاء سُلَيْك الغَطَفاني والنَّبي ﷺ يخطب، فقال له النَّبي ﷺ: **«أصلَّيْتَ ركعتين قبل أن تجيء؟»** قال: لا، قال: **«فصلِّ ركعتين وتَجوَّزْ فيهما»**.

قال في التحفة[(٣)]: وقوله: **«أصلّيتَ»** إلى آخره يمنع حملَه على تَحيَّة المسجد ـ أي: وحدها ـ حتى لا ينافي الاستدلال به لندبها للداخل حال الخطبة، فينويها مع سُنَّة الجمعة القبليَّة إن لم يكن صلاَّها قبل.. إلخ [ص١٥]، إذ المعروف في هذا الحديث الاقتصار على «أصليت» ونحوه، وهو كذلك في «الصحيحين» وغيرهما. ولم تجئ هذه الزيادة ـ أي قوله:

(١) رقم (٢٤٥٥)، وقد سبق ذكره.

(٢) رقم (١١١٤).

(٣) «تحفة المحتاج» (٢/ ٢٢٤).

«قبل أن تجيء» ـ إلَّا في هذه الرواية التي أخرجها ابن ماجه.

والجواب عنها من وجوه:

الأوَّل: أنَّ حفص بن غياث قال عنه يعقوب: ثقة ثبت إذا حدَّث من كتابه ويُتَّقى بعض حفظه.

وقال ابن عمار: كان لا يحفظ حسنًا، وكان عَسِرًا.

فأطلق هذان وصفَهُ بسوء الحفظ.

وقال أبو عُبيد الآجرِّي عن أبي داود: كان حفص بأَخَرةٍ دَخَله نسيان. فقيَّد أبو داود سوء الحفظ بأَخَرَة.

وقال أبو زُرعة: ساءَ حفظُه بعدما استُقْضي، فمَن كَتب عنه من كتابه فهو صالح، وإلَّا فهو كذا.

قلت: وهو كما في «تهذيب التهذيب»[(١)]: كوفيّ استُقْضي بها وببغداد.

وقال ابن معين: جميع ما حدَّث به ببغداد من حفظه.

قلت: فحديثه ببغداد كان بأَخَرةٍ، وكان بعدما استُقْضي، وكان من حفظه. وداود بن رُشَيد بغداديٌّ كما في ترجمته[(٢)]، فحديثه عنه بأخرةٍ بعدما استُقْضي، من حفظه.

وقد قال داود بن رشيد نفسه ـ كما في «تهذيب التهذيب»[(٣)] ـ: حفصٌ كثير الغلط.

---

(١) (٢/ ٤١٥ وما بعدها). وفيه أقوال النقاد.

(٢) «تهذيب التهذيب» (٣/ ١٨٤).

(٣) (٢/ ٤١٦).

وأمَّا رواية الشيخين عنه فهي محمولة على ما ثبت عندهما أنَّه حدَّث من كتابه، وليس هذا لأحدٍ غيرهما؛ لالتزامهما الصحيحَ وتحرِّيهما وتيقُّظهما.

وفي «تدريب الراوي»[١] للسيوطي عن ابن الصلاح قال: من حكم لشخصٍ بمجرَّد رواية مسلم عنه في «صحيحه» بأنَّه من شرط مسلم، فقد غفل وأخطأ، بل ذلك متوقِّفٌ على النَّظَر في كيفيَّة رواية مسلمٍ عنه، وعلى أيِّ وجهٍ اعتمد عليه.

الوجه الثاني: قال في «تهذيب التهذيب»[٢]: وذكر الأثرم عن أحمد بن حنبل أنَّ حفصًا كان يدلِّس. وقال ابن سعد: كان ثقة مأمونًا، كثير الحديث يُدلّس.

والمدلِّس لا يكون حجَّةً إلَّا فيما صرَّح فيه بالسَّماع، وقد عَنْعن في هذا الحديث.

الوجه الثالث: أنَّ الأعمش على جلالة قدره معدودٌ في المدلِّسين، والمدلِّس لا يكون حجَّة إلَّا فيما صرَّح فيه بالسَّماع، وقد عَنْعن في هذا الحديث.

نعم، قال الحافظ في «المقدمة»[٣] في ترجمة حفص بن غياث: «اعتمد البخاري على حفص هذا في حديث الأعمش؛ لأنَّه كان يُميِّز بين ما

(١) (١/ ١٢٩).
(٢) (٢/ ٤١٧).
(٣) «هدى الساري» (ص٣٩٨).

صرَّح به الأعمش بالسماع، وبين ما دلَّسه، نبَّه على ذلك أبو الفضل ابن طاهر، وهو كما قال».

وهذا لا يردُّ ما ذكرناه؛ لأنَّه لم يميِّز هنا، مع أنَّه في نفسِهِ مدلِّسٌ أيضًا كما مَرَّ عن الإمام أحمد وابن سعد.

الوجه الرابع: أبو صالح شيخ الأعمش، هل هو ذكوان المدني السَّمَّان، أو باذام مولى أم هانئ؟ فإنَّ كلاًّ منهما كنيته أبو صالح، عن أبي هريرة وعنه الأعمش.

فإن كان الثاني، فهو مُضعَّف، ورواية الأعمش عنه منقطعة.

[ص١٦] ففي «تهذيب التهذيب»(١): «أنَّ أبا حاتم قال: لم يسمع ـ يعني: الأعمش ـ عن أبي صالح مولى أُم هانئ، هو يدلِّس عن الكلبي».

قال(٢): «وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: الأعمش عن أبي صالح ـ يعني: مولى أم هانئ ـ منقطع».

والذي يظهر أنَّ أبا صالح الذي روى عنه الأعمش هذا الحديث هو الأول: ذكوان المدني السَّمان؛ لأنَّ الثاني قال عنه ابن عدي ـ كما في «تهذيب التهذيب»(٣) ـ: عامة ما يرويه تفسير، وما أقلَّ مَا لَهُ من المسند.

---

(١) (٤/ ٢٢٤).

(٢) المصدر السابق (٤/ ٢٢٥).

(٣) (١/ ٤١٧).

الطريق الأخرى: الأعمش عن أبي سفيان عن جابر.

وفيها نَظَرٌ من وجوه:

الأوَّل ـ وهو الخامس من أوجه الجواب ـ: رواية الأعمش عن أبي سفيان.

قال في «تهذيب التهذيب»[(١)] في ترجمة الأعمش: «وقال أبو بكر البزَّار: لم يسمع من أبي سفيان شيئًا، وقد روى عنه نحو مئة حديث، وإنَّما هي صحيفة عرفت».

وقد يجاب عن هذا بأنَّ غاية ما فيه أنْ يكون روى عنه بالوجادة، وهي طريق من طرق الرواية.

الثاني ـ وهو السادس من أوجه الجواب ـ: حال أبي سفيان في نفسه.

قال في «تهذيب التهذيب»[(٢)]: قال أحمد: ليس به بأس... إلى أن قال: وقال ابن أبي خيثمة عن ابن مَعِين: لاشيء، ثم ذكر أقوال الأئمة فيه، وأكثرهم على توثيقه، وقد روى له الشيخان والجماعة.

الوجه الثالث ـ وهو السابع من أوجه الجواب ـ: رواية أبي سفيان عن جابر.

في «تهذيب التهذيب»[(٣)]: وقال أبو خيثمة عن ابن عُيينة: حديث أبي سفيان عن جابر إنما هي صحيفة، وكذا قال وكيع عن شعبة... إلى أن قال:

---

(١) (٤/ ٢٢٤).

(٢) (٥/ ٢٧).

(٣) (٥/ ٢٧).

وفي «العلل الكبير» لعلي بن المديني: أبو سفيان لم يسمع من جابر إلَّا أربعة أحاديث. وقال فيها[١]: أبو سفيان يُكتب حديثه وليس بالقويِّ، وقال أبو حاتم عن شعبة: لم يسمع أبو سفيان من جابر إلَّا أربعة أحاديث.

قال الحافظ[٢]: قلتُ: لم يخرج البخاري له إلَّا أربعة أحاديث عن جابر، وأظنُّها التي عناها شيخه علي بن المديني، منها حديثان في الأشربة قَرنه بأبي صالح، وفي الفضائل حديث: «اهتز العرش» كذلك، والرابع في تفسير سورة الجمعة، قَرَنه بسالم بن أبي الجَعْد.

[ص١٧] فتبَيّن أنَّ هذا الحديث ممَّا لم يسمعه أبو سفيان عن جابر.

وقد يجُاب عن هذا بأنَّ غاية ما فيه أنَّه من الصَّحيفة، ولعلَّها كانت صحيحة، فيكون مناولةً أو وجادةً، وأبو سفيان ثقةٌ عند الأكثر.

الوجه الثامن: قال أبو داود[٣]: حدَّثنا محمد بن محبوب وإسماعيل بن إبراهيم، المعنى، قالا: ثنا حفص بن غياث، وساق الإسناد كإسناد ابن ماجه[٤] بطريقيه، وذكر الحديث، وآخره: فقال له: «أصليتَ شيئًا؟ قال: لا».

ومحمد بن محبوب وإسماعيل بن إبراهيم أرجح من داود بن رُشَيد.

[ص١٨] **الوجه التاسع**: أنَّه قد روى حديثَ سُلَيك عن الأعمش

---

(١) أي في «العلل الكبير». والنصّ في «التهذيب» الموضع السابق.

(٢) بعدما سرد الأقوال السابقة في المصدر السابق. وانظر «هدي الساري» (ص٤٣١).

(٣) في «سننه» (١١١٦).

(٤) رقم (١١١٤).

عيسى بن يونس، وحديثه عند مسلم(١)، وأبومعاوية، وحديثه عند أحمد والدارقطني(٢)، وسفيان، وحديثه عند أحمد والدارقطني(٣) أيضًا. وخالفوا حفص بن غياث سنَدًا ومتنًا.

أمَّا في السند: فلم يذكر أحد منهم الرواية الأخرى عن أبي صالح عن أبي هريرة، بل كلُّهم اقتصروا عن أبي سفيان عن جابر.

وإنَّما قال الحافظ في «الإصابة»(٤) في ترجمة سُلَيك وذكر هذا الحديث: «وروى ابن ماجه وأبو يعلى من طريق الأعمش [عن أبي صالح](٥) عن أبي هريرة...» إلخ.

ولا أدري كيف روايةُ أبي يعلى؟ فلْتُرَاجع(٦)، إن لم يكن ذِكر أبي يعلى خطأ، والأصل «أبي داود».

وأمَّا في المتن، فكلُّهم لم يذكروا تلك الزيادة.

الوجه العاشر: أنَّه قد روى حديث سُليك عن أبي سفيان: الوليدُ أبو بشر، وهو الوليد بن مسلم بن شهاب التميمي العنبري. وحديثه عند أبي

(١) رقم (٨٧٥/ ٥٩).
(٢) «المسند» (٣/ ٣١٦، ٣١٧) و«سنن الدارقطني» (٢/ ١٣).
(٣) «المسند» (٣/ ٣٨٩) و«سنن الدارقطني» (٢/ ١٤).
(٤) (٤/ ٤٤٢).
(٥) ليست في الأصل، وزيدت من «الإصابة».
(٦) الحديث عند أبي يعلى (٢٢٧٢) من طريق الأعمش عن أبي سفيان عن جابر، دون الطريق الثاني.

داود وأحمد والدارقطني[١]، ولم يذكر في حديثه تلك الزيادة.

الوجه الحادي عشر: أنَّه قد روى حديثَ سُليك عن جابر: عمرو بن دينار، وحديثه في الصحيحين[٢] وغيرهما. وأبو الزبير، وحديثه عند مسلم والشافعي وابن ماجه[٣]، ولم يذكرا في حديثهما تلك الزيادة.

الوجه الثاني عشر: أنَّه قد روى حديثَ سُليك: أبو سعيد الخدري رضي الله عنه، وحديثه عند الترمذي وأحمد والشَّافعيِّ وابن ماجه[٤]، ولم يذكر تلك الزِّيادة.

والحاصل: أنَّ إسناد الحديث عن أبي هريرة انفرَد به حفصُ بن غياث عن الأعمش، وانفرَد به الأعمش عن أبي صالح، وانفرَد به أبوصالح عن أبي هريرة، وانفرَد بإدخال هذه الزِّيادة فيه داود بن رُشَيد عن حفص بن غياث.

وانفرَد بإدخال الزِّيادة في حديث جابر: داود بن رُشَيد عن حفص، وحفص عن الأعمش، والأعمش عن أبي سفيان، وأبوسفيان عن جابر.

وقد روى الحديثَ عن حفصٍ محمدُ بن محبوب وإسماعيل بن إبراهيم، فلم يذكراها.

ورواه عن الأعمش عيسى بن يونس وأبو معاوية وسفيان، فلم يذكروها.

---

(١) أبو داود (١١١٧) وأحمد (٣/ ٢٩٧) والدارقطني (٢/ ١٣).

(٢) البخاري (٩٣٠) ومسلم (٨٧٥/ ٥٤).

(٣) مسلم (٨٧٥/ ٥٨) و«الأم» للشافعي (٢/ ٣٩٩) وابن ماجه (١١١٢).

(٤) الترمذي (٥١١) و«المسند» (٣/ ٢٥) و«الأم» (٢/ ٣٩٩) وابن ماجه (١١١٣).

ورواه عن أبي سفيان الوليدُ ين مسلم بن شهاب التميمي العنبري فلم يذكرها.

ورواه عن جابر عَمْرو بن دينار وأبو الزُّبير فلم يذكراها.

ورواه عن النبي ﷺ أبو سعيد الخدري فلم يذكرها.

[ص١٩] والظاهر ـ والله أعلم ـ أنَّ داود بن رُشيد أو حفص بن غِياث فَهِم من قوله في عامة الروايات: «أصليت» أنَّ المراد: «أصليتَ قبل أن تجيء»، فأدرج هذه الزيادة تفسيرًا أو غلطًا.

وسبب الفهم أنَّ أكثر الروايات تُشعِر أنَّ سبب خطاب النَّبي ﷺ لسُليك هو أنَّه رآه دخل المسجد ولم يُصلِّ، فلمَّا قال له: «أصلَّيْتَ؟» لم يمكن أن يكون المراد: أصليتَ في المسجد؟ فلم يبقَ إلَّا أن يكون المراد: أصليتَ قبل أن تجيء؟

وهذا الفهم فيه نَظَرٌ من وجوه:

الأول: أنَّ الذي يدلُّ عليه حديث أبي سعيد رضي الله عنه أنَّ سبب خطاب النَّبي ﷺ لسُلَيك هو أنَّه رآه بهيئة بذَّةٍ، فدعاه رجاءَ أنْ يراه الناس بتلك الهيئة فيتصدَّقوا عليه، ثم سأله: «أصلَّيت؟» لاحتمال أنْ يكون صلَّى قبل أن يدعوه، فقال: لا، فأمره بالصلاة.

وهذا لفظ الحديث عن الإمام أحمد(١): عن أبي سعيد قال: «دخل رجلٌ المسجدَ يومَ الجمعة والنَّبي ﷺ على المنبر، فدعاه فأمره أن يُصلِّي

(١) في «المسند» (٣/ ٢٥).

ركعتين. ثم دخل الجمعةَ الثانية ورسول الله ﷺ على المنبر، فدعاه، فأمره. ثم دخل الجمعةَ الثالثة، فأمره أن يصلّي ركعتين، ثم قال: «**تصدقوا**» ففعلوا، فأعطاه ثوبين ممَّا تصدَّقوا، ثم قال: «**تصدَّقوا**»، فألقى أحد ثوبَيْهِ، فانتهره رسول الله ﷺ، وكرِهَ ما صَنَع. ثم قال: «**انظروا إلى هذا! فإنَّه دخل المسجد في هيئةٍ بذَّةٍ، فدعوتُه، فرجوتُ أن تُعطوا له، فتصدَّقوا عليه وتَكْسُوه، فلم تفعلوا، فقُلت: تصدَّقوا فتصدَّقوا، فأعطيتُه ثوبين ممَّا تصدَّقوا، ثم قلت: تصدَّقوا، فألقى أحدَ ثوبيه. خُذْ ثوبك**»، وانتهره.

وظاهره: أنَّ الأمرَ بالصدقة وإعطاء سُليك الثَّوْبَيْن وإلقاءه أحدهما كان في المرَّة الثالثة. ورواية الشافعي(١) تُخالف ذلك، فراجِعْها.

والمقصود بيان خطأ من ظنَّ أنَّ المراد: أصلَّيتَ قبل أنْ تجيء.

[ص٢٠] **الوجه الثاني**: أنَّه قد يقال: سلَّمنا أنَّ النَّبي ﷺ رآه حين دخل المسجد، ولكن جوَّز أن يكون قد جاء قبل ذلك، وإنَّما خرج إلى باب المسجد لحاجةٍ كأن يتنخَّم، ثم عاد. فبناءً على ذلك التجويز سأله هل صلَّى؟

الوجه الثالث: أن يُقَال: سَلَّمْنا أنَّ النَّبي صلَّى اللهُ عليه وسلم رآه حين دخل المسجد، وأنَّه لم يُجوِّز أن يكون قد جاء قبل ذلك، ولكنَّا نقول: إن قوله: «أَصَلَّيْتَ» ليس للاستفهام الحقيقي، وإنَّما هو بمعنى الأمر، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ﴾ [آل عمران: ٢٠]. والمعنى: وقل للَّذين أوتوا الكتاب والأميين:

(١) في «الأم» (٢/ ٤٠٠)، فسياقها يدل على أن ذلك في المرة الثانية.

أسْلِموا، ذكره في «المغني»(١).

فإن قيل: فما تصنعون بجواب سُلَيْك بقوله: لا؟

فالجواب: أنَّه فهم أنَّ الاستفهام على بابه، ولذلك أعاد النَّبي صلى عليه وآلِهِ وسلَّم الأمر صريحًا، فتأمّل.

فإنْ أبيت إلَّا أنْ تجعل المعنى: أصَلَّيت قبل أن تجيء، فقد حمله أبو شامة على أن المراد: قبل أن تجيء إلى هنا من مؤخر المسجد. ومع هذا فقد قال الحافظ المزي وابن تيمية: إن هذه الكلمة «تجيء» تصحفت في «سنن أبي داود»، والصواب: «قبل أن تجلس». وردَّه بعض المعاصرين، فإن بعض المتقدمين إسحاق بن راهويه أو غيره بنى عليها مذهبه، فقال في تحية المسجد: إن كان الرجل قد صلَّى في بيته فلا يُصلِّها، وإلَّا فليصلِّها.

وهذا الجواب قوي إن صحَّ النقلُ، ولكن ذلك لا يفيد القائلين بقبلية الجمعة شيئًا، لما مرَّ إيضاحه، ولله الحمد.

وعلى كل حالٍ فلا يمكن أن يكون المراد قبليَّة للجمعة؛ لأنَّ الأدلَّة الصريحة قد قامت على أنَّ الجمعة لا قبليَّة لها؛ لما مرَّ آنفًا من أنَّ محلَّ القبليَّة بعد دخول الوقت، وبين الأذان والإقامة. وقد عُلِمَ أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يخرج أوَّل دخول الوقت ــ إن لم يكن قبله ــ عامدًا إلى المنبر، فيؤذِّن المؤذِّنُ، فيقوم النَّبيُّ ﷺ للخطبة. وليس بين خروجه ﷺ وبين فريضة الجمعة إلَّا الخطبتان، والصَّلاة حينئذٍ حرامٌ إلَّا ركعَتَي التَّحيَّة.

فكيف تكون للجمعة قبليَّة ويكون أداؤها في وقتها الذي هو أول الوقت

---

(١) «مغني اللبيب» (١/ ١٣).

وبين الأذان والإقامة حرامًا، ولو أُدِّيَت فيه لم تنعقد؟! هذا محالٌ.

وأيضًا، قد دلَّ حديث ابن عمر وغيره على عدمها كما مرَّ، فتعيَّن الجمع بين الأدلَّة بما ذكرناه، والله الموفِّقُ، لا ربَّ غيرُه.

[ص٢١] وقال بعضهم: إنَّ هذه الأدلَّة التي استدلَّ بها المثبتون وإن كان بعضها غير صحيحٍ، وبعضها غير صريحٍ= فلا أقلَّ من أنْ تفيد بمجموعها المطلوب؛ لِما صرَّحوا به أنَّ الضَّعيف إذا تعدَّدتْ طرقُهُ بَلَغَ رتبة الحَسَن، فيحتجُّ به. وهَبْ أنَّه لا يكون كذلك، فقد صرَّحوا أنَّ الضَّعيف يُعمَلُ به في فضائل الأعمال.

وأقول: الجواب أنَّ بلوغ الضَّعيف رتبةَ الحسن له شروطٌ لم توجد هنا.

وكذلك العمل بالحديث الضَّعيف في فضائل الأعمال له شروطٌ لم تُوجد هنا.

مع أنَّ تلك الأحاديث جميعها غير صريحة في إثبات صلاةٍ قبل الجمعة، بنيَّة راتبةٍ قبليةٍ للجمعة، لِما قدَّمْنَاهُ. وأنَّ ما صحَّ منها فهو محمولٌ على النَّفْلِ المطلق الذي يُصلِّيه الإنسان ما بين دخوله الجامع وخروج الإمام، ولاسيَّما وقد قام الدَّليل على نفي أن تكون للجمعة راتبةٌ قبليةٌ؛ كما مرَّ بيانه.

وفي الختام نقول للمثبتين: مَن كان منكم يُحِبُّ ثبوت راتبةٍ قبليَّةٍ للجمعة ليصلِّيها هو والمسلمون، فيَحُوزوا الفضيلة، فما عليه إلَّا أن يُبكِّرَ إلى الجامع فيصلِّي النَّفل المطلق إلى خروج الإمام، فيحوز فضيلةً أعظم ممَّا طلَبَ.

بل إنَّ الانكفاف عن صلاةٍ راتبةٍ قبليَّةٍ للجمعة امتثالًا للسُنَّة، يُحصِّل له فضيلةً لا تقِلُّ عمَّا طلَبَ.

بل إنَّ الإقدام على صلاة راتبةٍ قبليَّةٍ للجمعة بعد العلم بقيام الدَّليل على عدم مشروعيَّتها معصية كما لا يخفى. ومن بقي في قلبه ريبٌ في بطلانها، فما عليه إلَّا أن يصلي ركعتين أو أربعًا من جملة النفل المطلق الذي قبله، وينوي في قلبه أنه إذا كان في مشيئة الله تعالى للجمعة راتبة قبلية، فهي هذه، وإلَّا فهي نفل مطلق. والتردد في النية مغتفر في مثل هذا.

[ص٢٢] ومن كان منكم يحبُّ ثبوتها انتصارًا لمَنْ أثبتها من العلماء فهذا غرضٌ آخر، ليس من الدِّين في شيءٍ. والعلماء رضي الله عنهم مأجورون على كُلِّ حال، وليس في المخالفة لهم تبعًا للدَّليل غضاضةٌ عليهم؛ إذ ليس منهم من يُبرِّئُ نفسَه عن الخطأ ويدَّعي لنفسه العِصْمة.

وأيُّهما أسهل؟ مخالفة الله ورسوله، أو مخالفة عالمٍ من العلماء؟

مع أنَّ مخالفة العالم لا تستلزم نقصَه ولا الحط منه؛ فقد كان أصحاب رسول الله ﷺ ربَّما خالفوه في الآراء التي ليست من قبيل الوحي. ولم يُعَدَّ ذلك استنقاصًا منهم له ﷺ، وإلَّا لكَفرُوا. بل كان ﷺ ربَّما رَجَعَ إلى قولهم في ذلك.

ومن كان منكم يحبُّ ثبوتها لكونه من المقلِّدين للمذهب القائل بثبوتها= فهذا لا ينبغي له أن يُعوِّل على ثبوتها من حيث الدَّليل وعدمه؛ لأنَّه مقلِّدٌ لا يَسأَلُ عن حُجَّة، ولا يُسأَل عن حُجَّة، فهو ملتزمٌ لقول من قلَّده، ولو ثبتت الحُجج القطعيَّة بخلافه. فالواجب عليه أن يقول: أنا مقلِّدٌ لفلان، وفلانٌ قال بثبوتها، ويقف عند ذلك.

فإن تاقت نفسُه إلى الاحتجاج فليُوَطِّن نفسَهُ على قبول الحُجَّة، ولو على خلاف قول إمامه، وإلَّا وَقَعَ في الخطَر من تقديم هواه على ما جاء به الرَّسول ﷺ، وجعلِ كلام مقلَّدِهِ أصلًا يُردُّ إليه ما خالَفَه من كلام الله ورسوله ﷺ.

والله يهدي من يشاء إلى سراطٍ[١] مستقيم.



(١) كذا بالسين، وهي لغة فصيحة. والصاد أعلى وإن كانت السين هي الأصل. قال الفراء: الصاد لغة قريش الأولين التي جاء بها الكتاب، وعامة العرب يجعلها سينًا. انظر «تاج العروس» (سرط).

الرسالة الحادية عشرة

بحث في وقت تشريع ونزول آية صلاة الخوف

فصل

قد علمتَ من رواية قتادة عن سليمان بن قيس(١) والكلام عليها أن ظاهرها أن ذلك أول ما نزلت الآية، أعني قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١].

وقد عارض هذا حديث آخر.

أخرج أبو داود(٢) عن سعيد بن منصور عن جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن أبي عياش الزرقي قال: «كنا مع رسول الله ﷺ بعُسْفان، وعلى المشركين خالد بن الوليد، فصلينا الظهر، فقال المشركون: لقد أصبنا غِرَّةً، لقد أصبنا غفلة، لو كنا حملنا عليهم وهم في الصلاة! فنزلت آية القصر بين الظهر والعصر، فلما حضرت العصر قام رسول الله ﷺ مستقبلَ القبلة، والمشركون أمامه، فصفَّ خلف رسول الله ﷺ صفٌّ، وصفَّ بعد ذلك الصفِّ صفٌّ آخر، فركع رسول الله ﷺ وركعوا جميعًا...» فذكر الصفة التي تقدمت [في] رواية عطاء عن جابر، ثم قال: «فصلَّاها بعُسْفان، وصلَّاها يوم بني سُلَيم».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٣٤) من طريق ابن منصور، وقال: «صحيح على شرط الشيخين» وأقره الذهبي.

---

(١) أخرجها الطبري في «تفسيره» (٧/ ٤١٤) من حديث جابر بن عبد الله في قصة قصر الصلاة في الخوف.

(٢) رقم (١٢٣٦).

وأخرجه البيهقي في «السنن» (٣/ ٢٥٦) من طريق يحيى بن يحيى وسعيد بن منصور كلاهما عن جرير.

وأخرجه النسائي[١] عن محمد بن المثنى ومحمد بن بشار عن محمد (غندر) قال: حدثنا شعبة عن منصور، قال: سمعت مجاهدًا يحدث عن أبي عيَّاش الزُّرقي ـ قال شعبة: كتب به إليَّ وقرأْتُه عليه وسمعتُه منه يحدِّث، ولكني حفظته. قال ابن بشار في حديثه: حفظي من الكتاب ـ، فذكره وليس فيه: «فنزلت آية القصر بين الظهر والعصر».

وهكذا رواه أحمد أيضًا عن غندر. «المسند» (٤/ ٦٠)[٢].

وأخرجه النسائي[٣] أيضًا عن عمرو بن علي عن عبد العزيز بن عبد الصمد ثنا منصور، فذكره. وفيه: «فنزلت ـ يعني صلاة الخوف ـ بين الظهر والعصر».

ورواه أحمد[٤] أيضًا: «ثنا عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور...»، وفيه: «فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات بين الظهر والعصر: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢].

ورواه أبو داود الطيالسي[٥] عن ورقاء عن منصور، وفيه: «فنزل جبريل

---

(١) (٣/ ١٧٦).
(٢) رقم (١٦٥٨١).
(٣) (٣/ ١٧٧).
(٤) رقم (١٦٥٨٠).
(٥) في «مسنده» (١٣٤٧).

عليه السلام على رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، فأخبره، ونزلت هذه الآية: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ ...﴾.

وأخرج الحاكم في «المستدرك» (٣/ ٣٠) قصة شبيهةً بهذه من طريق النضر أبي عمر عن عكرمة عن ابن عباس، وقال: «صحيح على شرط البخاري»، وأقره الذهبي.

والنضر أبو عمر هو النضر بن عبد الرحمن الخزاز، مجمع على ضعفه.

وأخرج النسائي(١) وغيره من طريق سعيد بن عبيد الهُنائي ثنا عبد الله بن شقيق ثنا أبو هريرة قال: «كان رسول الله ﷺ نازلاً بين ضَجْنانَ وعُسْفانَ محاصرًا المشركين، فقال المشركون: إنّ لهؤلاء صلاةً هي أحبُّ إليهم من أبنائهم وأبكارهم، أجْمِعوا أمركم، ثم مِيلُوا عليهم ميلةً واحدة، فجاء جبريل عليه السلام فأمره أن يقسم أصحابه نصفين، فيصلي بطائفة منهم، وطائفة مقبلون على عدوِّهم... فيصلِّي بهم ركعة، ثم يتأخر هؤلاء ويتقدم أولئك، فيصلي بهم ركعة تكون لهم مع النبي ﷺ ركعة ركعة، وللنبي ﷺ ركعتان».

سعيد بن عبيد، قال أبو حاتم: «شيخ»، وذكره ابن حبان في «الثقات»(٢) وقد عُلِم شرطه.

---

(١) (٣/ ١٧٤). وأخرجه أيضًا أحمد في «المسند» (١٠٧٦٥) والترمذي (٣٠٣٥) وابن حبان (٢٨٧٢)، وحسَّنه الترمذي.

(٢) (٦/ ٣٥٢). وانظر «تهذيب التهذيب» (٤/ ٦٢).

وقد روى أبو داود[١] وغيره من طريق أبي الأسود أنه سمع عروة بن الزبير يحدِّث عن مروان بن الحكم أنه سأل أبا هريرة: هل صلَّيتَ مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف ؟ قال أبو هريرة: نعم، فقال مروان: متى؟ قال أبو هريرة: عامَ غزوة [نجد][٢]، قام رسول ﷺ إلى صلاة العصر، فقامت معه طائفة، وطائفة أخرى مقابلَ العدو وظهورُهم إلى [القبلة، فكبر رسول الله ﷺ فكبروا جميعًا: الذين معه والذين مقابلي العدو، ثم ركع رسول الله ﷺ ركعة واحدة، وركعت الطائفة التي معه]، ثم سجد فسجدت الطائفة التي تليها، والآخرون قيامٌ مقابلي العدو، ثم قام رسول الله ﷺ، [وقامت] الطائفة التي معه، فذهبوا إلى العدو فقابلوهم. وأقبلت الطائفة التي كانت مقابلي العدو [فركعوا وسجدوا ورسول الله] ﷺ قائم كما هو، ثم قاموا فركع رسول الله ﷺ ركعة أخرى وركعوا [معه]، وسجد وسجدوا معه. ثم أقبلت الطائفة التي كانت مقابلي العدو، فركعوا وسجدوا ورسول الله ﷺ قاعدٌ ومن معه، ثم كان السلام، فسلَّم رسول الله ﷺ [وسلَّموا جميعًا، فكان لرسول الله ﷺ] ركعتين[٣]، ولكل رجل من الطائفتين ركعة ركعة».

وعلَّق البخاري في غزوة ذات الرقاع في «الصحيح»[٤] طرفًا منه.

وهذه الصفة يمكن موافقتها للصفة التي رواها سعيد بن عبيد عن ابن

---

(١) رقم (١٢٤٠).

(٢) مخروم في الأصل، وكذا ما يأتي بين المعكوفتين فيما بعد، واستدركتها من سنن أبي داود.

(٣) كذا كتبها المؤلف. والجادة ورواية السنن: «ركعتان» بالرفع.

(٤) رقم (٤١٣٧).

شقيق عن أبي هريرة، كما مرَّ. فإن كانت قصة واحدة فهي مخالفة للصفة التي في حديث مجاهد عن ابن عباس.

وفي «فتح الباري»(١) أن الواقدي روى بسنده إلى خالد بن الوليد قال: «لما خرج النبي ﷺ إلى الحديبية [لقيتُه](٢) بعُسْفان، فوقفتُ بإزائه، وتعرَّضتُ له، فصلَّى بأصحابه الظهر، فهممنا أن نُغِيرَ عليهم فلم يعزم لنا، فأطلعَ الله نبيَّه على ذلك، فصلَّى بأصحابه العصرَ صلاةَ الخوف» الحديث.

أقول: والواقدي لا يُفرح به.



(١) (٧/ ٤٢٣).

(٢) مخروم في الأصل، واستدركته من «الفتح».

الرسالة الثانية عشرة

قيـــام رمضـــان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قيام رمضان

وردت عدة نصوص في الترغيب في القيام مطلقًا، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ [الفرقان: ٦٤]، وغيرها. ونصوصٌ تؤكّد قيام رمضان، وخاصةً ليلةَ القدر، كحديث «الصحيحين»[(١)]: «**من قام رمضان إيمانًا واحتسابًا غُفر له ما تقدَّم من ذنبه**». وفي حديث آخر[(٢)]: «**من قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غُفِر له ما تقدم من ذنبه**».

وثبتت نصوص أخرى تبيِّن عدة صفاتٍ إذا اتصف بها قيام الليل عَظُم أجرُه، وكبُر فضلُه، وإن خلا عن بعضها أو عنها كلّها لم يمنع ذلك من حصول أصل قيام الليل. فلنسمِّها «مكمِّلات»، وهي:

١ ـ أن يكون تهجّدًا، أي بعد النوم.

ومن أدلّة ذلك حديث «الصحيحين»[(٣)] وغيرهما عن عبد الله بن عمرو مرفوعًا، وفيه: «**وأحبُّ الصلاة إلى الله تعالى صلاة داود، كان ينام نصفَ الليل ويقوم ثُلثَه وينام سُدسَه**».

وفي «صحيح مسلم»[(٤)] عن جابر مرفوعًا: «**من خاف أن لا يقوم من**

---

(١) البخاري (٣٧) ومسلم (٧٥٩) من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٠١) ومسلم (٧٦٠) من حديث أبي هريرة.

(٣) البخاري (١١٣١) ومسلم (١١٥٩/ ١٨٩).

(٤) رقم (٧٥٥).

آخر الليل فليُوتِرْ أوّلَه، ثم ليرقُدْ، ومن طَمِعَ أن يقوم من آخر الليل فإن صلاة آخر الليل مشهودةٌ محضورةٌ، وذلك أفضل».

٢ ـ أن يكون بعد نصف الليل.

ومن أدلّته ما تقدم.

٣ ـ أن يستغرق ثلث الليل.

ومن أدلّته: حديث عبد الله بن عمرو المتقدم.

وقد قال الله عزَّ وجلَّ في آخر سورة المزمل: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠]. يريد به: ما تيسَّر من قيام الليل.

٤ ـ أن يُكثِر فيه من قراءة القرآن. وهو مِن لازم الثالث؛ لما عُرِف من نظام الصلاة.

٥ ـ أن يكون مثنى مثنى، ثم يوتر بركعة.

هذا هو الأكثر من فعل النبي ﷺ، وبه أمر مَن سأله عن قيام الليل.

وقد ثبت عنه ﷺ صُوَرٌ أخرى، منها: مثنى مثنى ويوتر بثلاث.

٦ ـ أن لا يزيد عن إحدى عشرة ركعة.

كما ثبت من حديث عائشة في «الصحيحين»(١) وغيرهما، قالت: «ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضانَ ولا غيرِه على إحدى عشرة ركعةً...». أجابت بهذا مَنْ سألها عن صلاة النبي ﷺ في الليل في رمضان. وذلك

---

(١) البخاري (١١٤٧، ٢٠١٣) ومسلم (٧٣٨).

صريح في أن المشروع في قيام رمضان هو المشروع في غيره، إلَّا أنه آكدُ[١] فيه.

وقد جاء عنها أنه صلَّى في بعض الليالي ثلاث عشرة ركعة[٢].

وفي «المستدرك» وغيره[٣] عن أبي هريرة مرفوعًا: **«لا تُوتِروا بثلاثٍ تَشبَّهوا بالمغرب، ولكنْ أوتروا بخمسٍ أو بسبعٍ أو بتسعٍ أو بإحدى عشرة أو بأكثر من ذلك»**.

والمراد ـ والله أعلم ـ بالوتر في هذا الحديث: قيام الليل، كأنه كره الاقتصار على ثلاثٍ وأمرَ بالزيادة عليها. وأكثرُ ما جمع النبي ﷺ بينه بتكبيرةٍ واحدةٍ تسع ركعات. فهو ـ والله أعلم ـ أكثر الوتر الحقيقي، فأمَّا الوتر بمعنى قيام الليل المشتمل على الوتر فلا مانعَ من الزيادة فيه، والأفضلُ ما تقدّم.

٧ ـ أن يكون فُرادى. كما هو الغالب من فعل النبي ﷺ وأصحابه، وهو كاللازم للأمر الآتي.

---

(١) في النسخة اليمنية: «يتأكد».

(٢) أخرجه البخاري (١١٧٠) ومسلم (٧٣٧).

(٣) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٠٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ٣١، ٣٢) من طريق الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عراك بن مالك عن أبي هريرة. وإسناده صحيح. وأخرجه بنحوه ابنُ حبان (٢٤٢٩) والدارقطني (٢/ ٢٤، ٢٥) والحاكم (١/ ٣٠٤) والبيهقي (٣/ ٣١) من طريق سليمان بن بلال عن صالح بن كيسان عن عبد الله بن الفضل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن وعبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة. وصححه الحاكم.

ومع ذلك، فقد ثبت عن ابن مسعود اقتداؤه بالنبي ﷺ في بعض قيام الليل. وكذلك عن [ص٢] ابن عباسٍ لمّا بات في بيت النبي ﷺ. وسيأتي ما يشهد لذلك.

٨ ـ أن يكون في البيت.

ومن أدلته: حديث «الصحيحين»(١) وغيرهما عن زيد بن ثابت قال: «احتجَرَ رسول الله ﷺ حُجَيرةً بخَصَفةٍ أو حصيرٍ، فخرج رسول الله ﷺ يصلّي فيها، قال: فتتبَّع إليه رجالٌ وجاءوا يُصلُّون بصلاته، قال: ثم جاءوا ليلةً فحضروا، وأبطأ رسول الله ﷺ عنهم، قال: فلم يخرج إليهم، فرفعوا أصواتهم وحَصَبُوا الباب، فخرج إليهم رسول الله ﷺ مُغضَبًا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «**ما زال بكم صنيعُكم حتى ظننتُ أنه سيُكْتَب عليكم، فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة**».

هذا لفظ مسلمٍ في الصلاة، باب «استحباب صلاة النافلة في البيت»، ونحوه للبخاري في «صحيحه»، في كتاب الأدب، «باب ما يجوز من الغضب».

والحديث وارد في قيام رمضان كما يأتي، وذلك قاضٍ بشمول الحكم له نصًّا، فلا يُقبَل أن يُخرَج منه بتخصيص(٢).

---

(١) البخاري (٦١١٣) ومسلم (٧٨١).

(٢) أتعجّب مما وقع في «فتح الباري» في باب التراويح: «وعن مالك... وأبي يوسف وبعض الشافعية: الصلاةُ في البيوت أفضل، عملًا بعموم قوله ﷺ: «**أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**». وهو حديث صحيح أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة» [المؤلف].

وذكر مسلم رواية أخرى(١) قال في متنها: «إن النبي ﷺ اتخذ حُجْرةً في المسجد من حصيرٍ، فصلَّى رسول الله ﷺ فيها لياليَ حتى اجتمع إليه ناسٌ، فذكر نحوه وزاد فيه: «**ولو كُتِبَ عليكم ما قمتم به**».

وهذه الرواية في «صحيح البخاري»(٢) في كتاب الاعتصام، «باب ما يُكْره من كثرة السؤال، ومن تكلُّفِ ما لا يعنيه»، وقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، وفيها بعد قوله: «ليالي»: «حتى اجتمع إليه ناسٌ، ففقدوا صوتَه ليلةً، فظنوا أنه قد نام، فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم، فقال: «**ما زال بكم الذي رأيتُ من صنيعكم حتى خشيتُ أن يُكْتَبَ عليكم، ولو كُتِب عليكم ما قمتم به، فصلُّوا أيها الناس في بيوتكم؛ فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**».

وفي رواية للبخاري(٣) في كتاب الصلاة، في «باب صلاة الليل» قُبيلَ «أبواب صفة الصلاة»: «أن رسول الله ﷺ اتخذ حجرةً ـ قال: حسبتُ أنه قال: من حصيرٍ ـ في رمضان، فصلَّى فيها لياليَ، فصلَّى بصلاته ناسٌ من أصحابه، فلما علم بهم جعل يقعد...».

علَّل أمرهم بالصلاة في البيوت بأنها في غير المكتوبة خير وأفضل،

راجع «الفتح» (٤/ ٢٥٢)، والصواب أنه متفق عليه من حديث زيد بن ثابت، كما ذكره المؤلف.

(١) رقم (٧٨١/ ٢١٤)

(٢) رقم (٧٢٩٠).

(٣) رقم (٧٣١).

فثبت أنه إنما أمرَهم أمرَ إرشادٍ لتحصيل زيادة الفضل، وأن الصلاة في المسجد فيها خيرٌ في الجملة وفضلٌ، وذلك شامل لقيام رمضان.

والظاهر أنه ﷺ كان تلك الليالي معتكفًا، والمسجد بيت المعتكف، فلا يكون في صلاته فيه ما ينافي منطوق الحديث.

وكأنه كان يقتدي به أولًا المعتكفون، ومَنْ في معناهم من أهل الصُّفَّة الذين لا بيتَ لهم إلَّا المسجد، فلم ينكر عليهم. ثم حضر غيرهُم، ولم يشعُرْ ﷺ، فلمَّا شَعَرَ قعد.

وما يقع في بعض روايات حديث عائشة ممّا قد خالف ما هنا: الظاهرُ أنه من تصرُّفِ بعض الرواة، من باب الرواية بالمعنى على حسب ما فهم، والله أعلم.

مقارنة بين حديث زيدٍ وحديث عائشة

قد وردت القصة من حديث عائشة، ولكن في حديث زيدٍ زيادتان:

الأولى: ما فيه مِنْ ذكر [ص٣] تنحنُحِ القوم، ورفْعِهم أصواتَهم، وحَصْبِهم البابَ، وغضَبِ النبي ﷺ.

الثانية: ما فيه مرفوعًا: «**فعليكم بالصلاة في بيوتكم؛ فإن خير صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**».

والزيادة الأولى تُفْهِم أن صنيعهم ذاك هو الذي خشي النبي ﷺ أن يُعاقَبوا عليه بفرضِ قيام الليل في المسجد عليهم.

وأشار إلى ذلك البخاريُّ؛ إذ ذكر الحديث في كتاب الاعتصام «باب ما

يُكْرَه من كثرة السؤال، ومن تكلُّفِ ما لا يعنيه»، وقوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾، وذكر معه حديث: «**إنَّ أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يُحرَّم فحُرِّم من أجْلِ مسألته**»(١).

والزيادة الثانية تُفْهِم أن سبب احتباس النبي ﷺ عنهم هو إرادة صَرْفِهم إلى الصلاة في بيوتهم؛ لأنها أفضل.

ولو خلا الحديث عن هاتين الزيادتين لكان ظاهره أن الصنيع الذي خشي أن يترتَّبَ عليه الفرض هو مثابرة القوم على الحضور، وأن سبب احتباس النبي ﷺ هو إرادة قطع المثابرة قبل أن يترتّب عليها الفرض.

والظاهر أن خلوَّ حديث عائشة عن هاتين الزيادتين سببه أنها كانت في بيتها إذْ كان زيدٌ في المسجد شريكًا في القصة، وأن ذلك أدّى إلى هذا الفهم على ما فيه، ففي «الصحيحين»(٢) من طريق مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة، قالت: «إن كان رسول الله ﷺ لَيدَعُ العملَ وهو يُحِبُّ أن يعملَ به، خشيةَ أن يعملَ به الناس فيُفْرَضَ عليهم».

لا أرى مأخذ هذا المعنى إلّا ما فُهِم من تلك القصة، بسبب خلوِّها عن تَيْنِكَ الزيادتين.

قد يقال: إنّ هذا وإن استقام بالنظر إلى بعض روايات حديث عائشة، فلا يستقيم بالنظر إلى بعضها.

---

(١) البخاري (٧٢٨٩) من حديث سعد بن أبي وقاص.

(٢) البخاري (١١٢٨) ومسلم (٧١٨).

فأمّا الأول: فرواية عمرة عن عائشة، وأكثر الروايات عن أبي سلمة عن عائشة.

ولفظ البخاري[١] عن عمرة: «كان رسول الله ﷺ يُصلِّي من الليل في حُجرته، وجدار الحجرة قصير، فرأى الناسُ شخصَ النبي ﷺ، فقام ناسٌ يصلُّون بصلاته، فأصبحوا فتحدثوا بذلك، فقام ليلةَ الثانية[٢]، فقام معه ناس يصلُّون بصلاته، صنعوا ذلك ليلتين أو ثلاثًا، حتى إذا كان بعد ذلك جلس رسول الله ﷺ فلم يخرج، فلما أصبح ذكر ذلك الناس، فقال: «**إني خَشِيتُ أن تُكتَبَ عليكم صلاةُ الليل**».

ذكره البخاري قبل أبواب صفة الصلاة، في «باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة». ثم قال بعده: «باب صلاة الليل»، فأخرج[٣] من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة: «أن النبي ﷺ كان له حصيرٌ يَبْسُطه بالنهار، ويحَتجِرُه بالليل، فثاب إليه ناسٌ فصلَّوا وراءه». [ص٤] كذا أخرجه مختصرًا.

وقد أخرجه مسلم[٤]، ولفظه: «كان لرسول الله ﷺ حصيرٌ، وكان يُحَجِّرُه من الليل، فيصلّي فيه، فجعل الناس يصلّون بصلاته، وَيبْسُطُه بالنهار. فثابوا ذاتَ ليلةٍ، فقال: «**يا أيها الناس، عليكم من الأعمال ما تُطِيقون؛ فإن الله لا يَمَلُّ حتى تملُّوا، وإن أحبَّ الأعمالِ إلى الله ما دُووِمَ عليه**

(١) رقم (٧٢٩).

(٢) كذا الرواية عند الأكثر، وانظر توجيهها في «الفتح» (٢/ ٢١٤).

(٣) رقم (٧٣٠).

(٤) رقم (٧٨٢).

وإنْ قَلّ». وكان آل محمد ﷺ إذا عملوا عملًا أثبتوه».

وفي «فتح الباري»[(١)] في «باب تحريض النبي ﷺ على قيام الليل» ما لفظه: «في رواية أبي سلمة المذكورة قبيل صفة الصلاة: «**خشيتُ أن تُكْتَب عليكم صلاة الليل**».

كذا قال، وتبعه العينيّ[(٢)]! وإنما هذا في رواية عمرة، كما مرّ.

وأمّا الثاني: فما في «الصحيحين»[(٣)] وغيرهما من رواية مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة «أن رسول الله ﷺ صلّى ذاتَ ليلة في المسجد، فصلّى بصلاته ناس، ثم صلّى من القابلة فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة ـ أو الرابعة ـ فلم يخرج إليهم رسول الله ﷺ. فلما أصبح قال: «**قد رأيتُ الذي صنعتم، ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيتُ أن تُفْرَضَ عليكم**» وذلك في رمضان».

ففي هذه الرواية جاء هذا التعليل من لفظ النبي ﷺ، فكيف يستقيم أن يقال: إنه إنما فُهِم من حديث عائشة لخلوِّه عن الزيادتين الثابتتين في حديث زيد؟!

أقول: في «فتح الباري»[(٤)] في الكلام على رواية عروة: «ظاهر هذا الحديث أنه ﷺ توقَّعَ ترتُّبَ افتراضِ الصلاة بالليل جماعةً على وجود

(١) (٣/ ١٣).
(٢) في «عمدة القاري» (٧/ ١٧٧).
(٣) البخاري (١١٢٩) ومسلم (٧٦١).
(٤) (٣/ ١٣).

المواظبة عليها، وفي ذلك إشكال...».

[ص٥] وحاصِلُ الإشكال موضَّحًا: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا قد عرفوا فضل قيام رمضان، ولم يكونوا يعلمون أنه في البيوت أفضل، فلمّا سمعوا أن النبي ﷺ خرج يصلِّيه(١) في مسجده، ويأتمُّ به مَنْ حضر؛ ظنّوا معذورين أن حضورهم للصلاة مع النبي ﷺ في المسجد أفضل، والمداومةُ التي كانت قد وقعت منهم قبل أن يذكر النبي ﷺ قصةَ الفرض= كان الظاهر أن النبي ﷺ أقرّهم عليها، فتأكّد العذر، ولو كان العمل مشروعًا ولم يقطعه النبي ﷺ لكان عملًا كلّه خير.

والفرضُ الذي خشيه النبي ﷺ(٢) كان عقوبةً، بدليل قوله: «**ولو كُتِب عليكم ما قمتم به**».

وقد فهم البخاري ذلك، فأخرج الحديث في باب ما يُكرَه من السؤال(٣)، وذكر معه آية: ﴿**لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ**﴾، وحديث: «**إن أعظمَ المسلمين جرمًا مَن سأل عن شيء لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته**». وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾ [النساء: ١٦٠ ـ ١٦١]. فكيف تكون المداومة على عملٍ

---

(١) في النسخة اليمنية: «يصلي».

(٢) هنا كلمتان بين السطرين لم أستطع قراءتهما، وليس هناك إشارة لحق، والكلام متصل بدونهما.

(٣) «الصحيح» مع الفتح (١٣/ ٢٦٤).

مشروعٍ فاضلٍ سببًا لمثل هذا الفرض؟

وقد أجيب عن هذا الإشكال أجوبة لا تُسْمِن ولا تُغنِي من جوع، وفيه إشكال آخر، بناءً على فرضِ أن أصل ذلك العمل مشروع، وإنما تركه النبي ﷺ لمانعٍ، وهو الخشية؛ فإنه لو صحَّ هذا لكان على الخلفاء الراشدين أن يعملوا بهذا عند زوال المانع بوفاته ﷺ، فيؤمُّوا الناسَ في قيام رمضان في المساجد. فلماذا تركوه؟

أجاب بعضهم: أن الصحابة كانوا في زمن أبي بكر مشغولين بحروب الردّة، ولهذا لمّا استقرّ الأمر عمل به عمر.

وفي هذا أوّلًا: أنّ تضايق المدينة في قصة الردّة لم يَطُلْ، وبقي أبو بكر بعد ذلك مدةً متمكّنًا كلَّ التمكُّن من القيام بالناس في المسجد لو أراد، وأن عمر لم يَقُم بالناس في المسجد قطّ، وإنّما أمر بما أمر به في آخر خلافته، فإنه استُشهِد آخرَ سنة ٢٣.

وقد روى عبد الرحمن بن عبد القاريُّ القصةَ كما في «صحيح البخاري»(١) أنه شهدها، وفي القصة ما يقتضي أن يكون عبد الرحمن حينئذٍ من أصحاب عمر، يدخل بدخوله ويخرج بخروجه، مع أن عُمره لوفاة عمر كان تقريبًا عشرين سنة، وعلى ما رجحه ابن حجر في «الإصابة»(٢) أربع عشرة سنة.

ورواها أيضًا روايةَ واعيةً نوفلُ بن إياس الهذلي كما يأتي، مع أنهم لم يذكروه فيمن وُلِد في العهد النبوي، فعُمْرُه لوفاة عمر نحو ثلاث عشرة سنة.

---

(١) رقم (٢٠١٠).

(٢) (٨/ ٦٢) حيث رجَّح أنه وُلد في آخر عُمْر النبي ﷺ.

فهذا ممّا يدلُّك أنّ ما وقع من عمر رضي الله عنه من جَمْعِهم على أُبي بن كعب إنما كان في آخر خلافته. وهذا كلُّه يُثبِت أن الصواب ما دلَّ عليه حديث زيد.

فأمّا ما في رواية عروة [ص٤] فقد فتح الله عليّ بجوابين:

الأول: أن يقال: إن هذا اللفظ الذي وقع في رواية عروة منسوبًا إلى النبي ﷺ ليس هو عين اللفظ النبوي، بل قد يكون اللفظ النبوي هو الذي وقع في حديث زيد أو في رواية عمرة. فأما ما في رواية عروة فتصرَّف فيه الراوي على وجه الرواية بالمعنى، على حسب فهمه.

الجواب الثاني: أنه على فرض أن ما وقع في رواية عروة هو عين لفظ النبي ﷺ؛ فالتوفيق بينه وبين حديث زيد ــ مع تجنُّب الإشكالين ــ متيسِّر بحمد الله، بأن يقال: إنه ﷺ احتبس عنهم أوّلًا؛ ليصرِفَهم إلى الصلاة في البيوت، لمزيد فضلها، كما في حديث زيد، ثم كأنهم لمّا صنعوا ما صنعوا من التنحنُح ورفْع الأصوات وحَصْب الباب هَمَّ النبيُّ ﷺ أن يستجيب لإلحاحهم، فيخرج فيصلِّي بهم، لكنه خشي أن يكون في ذلك ما يؤكّد شناعةَ صنيعهم؛ لأنه يثبت بذلك [ص٦] أنهم اضطروا النبيَّ ﷺ إلى فعل ما يكرهه، ولعلّ هذا يوجب أن يُعاقَبوا بأن يُفرض عليهم ذلك العمل. فلم يخشَ ترتُّبَ الفرض على المواظبة، بل على إلحاحهم إذا تأكّدت شناعتُه باستجابته لهم. فتدبَّرْ.

ولم أرَ مَنْ نحا هذا المنحى مع ظهوره، ومع استشكالهم ظاهرَ ما وقع في رواية عروة. فكأنهم احتاجوا إلى المحافظة على ظاهر ما في رواية عروة

ليدفعوا أن يكون ما أمر به عمر بدعةً، كما يدلُّ عليه قول كثيرٍ منهم: إنما ترك النبي ﷺ الاستمرار على إقامتها جماعةً في المسجد لمانعٍ، وهو خشية أن تُفْرَضَ، وبموته ﷺ زال هذا المانع.

وإذا ثبت أن الحكم مشروعٌ، وتُرِكَ في عهد النبي ﷺ لمانعٍ؛ فإنه إذا زال المانع بعده لم يكن العمل بذلك الحكم بدعة.

وستعلم قريبًا ـ إن شاء الله تعالى ـ ما يغني عنه في دفع البدعة.

وقد أخرج الإمام أحمد في «مسنده»(١) رواية أبي سلمة من طرقٍ، ثم أخرج(٢) من طريق ابن إسحاق: «حدثني محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: كان الناسُ يصلّون في مسجد رسول الله ﷺ في رمضان بالليل أوزاعًا، يكون مع الرجل شيء من القرآن فيكون معه النفرُ الخمسةُ أو الستة، أو أقلُّ من ذلك أو أكثر، فيصلُّون بصلاته. قالت: فأمرني رسول الله ﷺ ليلةً من ذلك أن أَنصِبَ له حصيرًا على باب حجرتي، ففعلتُ، فخرج إليه رسول الله ﷺ بعد أن صلَّى العشاء الآخرة. قالت: فاجتمع إليه مَن في المسجد، فصلَّى بهم... فقال: «**أيها الناس! أما والله ما بِتُّ ـ والحمد لله ـ ليلتي هذه غافلًا، وما خفي عليّ مكانكم، ولكني تخوَّفْتُ أن يُفترَض عليكم، فاكْلَفُوا من الأعمال ما تُطِيقون...**».

في النفس شيء من هذه الرواية؛ قصةُ الأوزاع لم أجدها في شيء من

---

(١) (٦/ ٦١، ٢٤١، ٣٦، ٧٣، ١٠٤).

(٢) (٦/ ٢٦٧).

الروايات الأخرى، وإنَّما المحفوظ أن ذلك كان في عهد عمر، كما في «الموطأ»[(١)] وغيره عن ابن شهاب عن عروة عن عبد الرحمن بن عبدٍ القاريِّ أنه قال: «خرجتُ مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلةً في رمضان إلى المسجد، فإذا الناسُ أوزاعٌ متفرقون، يُصلّي الرجل لنفسه، ويُصلّي الرجل فيصلي بصلاته الرهْطُ».

وبقيةُ الكلام في رواية ابن إسحاق، كأنه ضمَّ رواية عروة إلى رواية أبي سلمة، مع زيادة تطويل.

وابن إسحاق صدوق، وثَّقه جماعة[(٢)]، وأثنى عليه الإمام أحمد وغيرُه، لكنْ قال أيوب بن إسحاق بن سافري ـ وهو صدوق ـ: سألت أحمد، فقلت له: يا أبا عبد الله! إذا انفرد ابن إسحاق بحديثٍ تقبله؟ قال: «لا والله؛ إني رأيته يُحدِّث عن جماعةٍ بالحديث الواحد، ولا يَفصِل كلامَ ذا من كلامِ ذا».

وقد تابعه محمد بن عمرو بن علقمة[(٣)] في «سنن أبي داود»[(٤)]، ولكنه مختصر.

و محمد بن إبراهيم التيمي: وثَّقه جماعةٌ، واحتجَّ به الشيخان وغيرهما،

---

(١) «الموطأ» (١/ ١١٤) والبخاري (٢٠١٠).

(٢) انظر «تهذيب التهذيب» (٩/ ٣٩ وما بعدها) وفيه قول الإمام أحمد المذكور (٩/ ٤٣).

(٣) كانت غير واضحة في الأصل، فوضع المصنف بجوارها علامة، وكتب في الحاشية: «بيانه: محمد بن عمرو بن علقمة».

(٤) رقم (١٣٧٤).

وقال الإمام أحمد: «في حديثه شيء، يروي أحاديث مناكير، أو منكرة»[(١)].

والخطبُ سهلٌ هنا، فقصةُ الأوزاع لها شواهد في الجملة، وبقيةُ الزيادة في رواية أبي سلمة إن لم تصحّ عنه فقد صحَّ أكثرها من رواية عروة.

أمّا شواهد قصة الأوزاع ففي «سنن البيهقي»[(٢)] بسندٍ صحيح عن ثعلبة بن أبي مالك القُرَظي قال: «خرج رسول الله ﷺ ذاتَ ليلةٍ في رمضان، فرأى ناسًا في ناحية المسجد يصلّون، فقال: «**ما يصنع هؤلاء؟**». قال قائل: يا رسول الله، هؤلاء ناسٌ ليس معهم قرآن، وأُبي بن كعب يقرأ، وهم معه يصلّون بصلاته. قال: «**قد أحسنوا، أو قد أصابوا**». [ص٧] ولم يكره ذلك لهم».

قال البيهقي: «هذا مرسل حسن، ثعلبة بن أبي مالك القرظي من الطبقة الأولى من تابعي أهل المدينة، وقد أخرجه ابن منده في «الصحابة»، وقيل: له رؤية، وقيل: سِنُّه سنُّ عطية القرظي، أُسِرا يوم قريظة ولم يُقْتَلا، وليست له صحبة».

وفي «الإصابة»[(٣)]: «لا يمتنع أن يصح سماعُه».

ثم قال البيهقي: «وقد رُوي بإسنادٍ موصول إلّا أنه ضعيف». فذكر ما رواه أبو داود في «السنن»[(٤)] من طريق مسلم بن خالد عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة، بنحو حديث ثعلبة.

---

(١) «تهذيب التهذيب» (٩/ ٦).

(٢) (ج٢ ص٤٩٥) [المؤلف].

(٣) (٢/ ٧٨).

(٤) رقم (١٣٧٧).

قال أبو داود: «هذا الحديث ليس بالقويّ، مسلم بن خالد ضعيف».

أقول: مسلم بن خالد ضعَّفه جماعةٌ من جهة حفظه، وقد وثَّقه ابن معين[١].

وقد كان في عهد النبي ﷺ أهل الصّفة كانوا ملازمين المسجدَ، وكان مِنْ غيرهم مَنْ ينام في المسجد، كابن عمر، فهؤلاء كانوا يصلّون في المسجد حتمًا.

وقد عُلِم ممّا تقدم أنه ليس هناك دليلٌ يمنع الاقتداءَ في قيام الليل، بل قد ثبت اقتداء ابن مسعود بالنبي ﷺ[٢]، وكذلك اقتداء ابن عباس[٣]. وثبت في قصة عمر أن الناس كانوا قبل ذلك يصلّون أوزاعًا في المسجد، ولم ينكر عليهم أحد صلاتهم تلك، حتى جمعهم عمر على إمام واحد.

هذا، وقد جاء من حديث أنس[٤] وجابر[٥] ما يوافقُ في الجملة حديثَي زيد وعائشة.

وفي «مسند أحمد» و«السنن»[٦] من حديث أبي ذر: «صُمنا مع

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (١٠/ ١٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (١١٣٥) ومسلم (٧٧٣) عن ابن مسعود.

(٣) أخرجه البخاري (٧٢٦) ومسلم (٧٦٣) عن ابن عباس.

(٤) أخرجه مسلم (١١٠٤).

(٥) أخرجه ابن خزيمة (١٠٧٠) وابن حبان (٢٤٠٩، ٢٤١٥)، وفي إسناده عيسى بن جارية، وهو ضعيف.

(٦) أخرجه أحمد (٥/ ١٦٣) وأبو داود (١٣٧٥) والترمذي (٨٠٦) والنسائي (٣/ ٨٣، ٨٤)، وابن ماجه (١٣٢٧). قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

رسول الله ﷺ فلم يُصلِّ بنا حتى بقي سبعٌ من الشّهر، فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل، ثم لم يقم بنا في التالية[١]، وقام في الخامسة حتى ذهب شطر الليل. فقلنا: يا رسول الله! لو نفَّلْتَنا بقيةَ ليلتنا هذه، فقال: «**إنه من قام مع الإمام حتى ينصرف كُتِب له قيامُ ليلة**». ثم لم يقم بنا حتى بقي ثلاث من الشهر، فصلى بنا في الثالثة ودعا أهله ونساءه، فقام بنا حتى تخوَّفْنا الفلاح».
قيل لأبي ذرّ: وما الفلاح؟ قال: السحور.

قد عُرِف من عادة النبي ﷺ أنه كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان، ويعتكف معه بعض أصحابه، فلعل المعتكفين هم الذين صلَّوا معه، وقد يكون معهم غيرهم ممّن هو في حكم المعتكف، فقد كان أهل الصّفّة لا مأوى لهم إلا المسجد.

نعم، قوله في الثالثة: «ودعا أهله ونساءه» يدلُّ على أنه يُشْرَع للإمام إذا كان معتكفًا أن يدعو أهله للقيام معه في المسجد في مثل تلك الليلة.

وفي «مختصر كتاب قيام الليل» لمحمد بن نصر (ص٩٦): «قال مالك: كان عمر بن حسين من أهل الفضل والفقه، وكان عابدًا... وكان في رمضان إذا صلَّى العشاء انصرف، فإذا كانت ليلة ثلاث وعشرين قامها مع الناس، ولم يكن يقومُ معهم غيرَها.

وقد يجوز أن يكون النبي ﷺ إنما دعا من خَشِيَ أن يَغفُلَ في بيته، وفي قصته لمّا أيقظ عليًّا وفاطمة ما يدفع استبعاد هذا. والله أعلم.

* * * *

(١) في الأصل: «الثالثة» سبق قلم.

مجمل ما كان عليه قيام رمضان في العهد النبوي وما صار إليه في عهد عمر

تبيَّن ممّا تقدم أن أصل قيام الليل في رمضان وغيره يحصل بمطلق الصلاة بعد العشاء وراتبتها، [ص٨] وأن له مكمِّلاتٍ يَعظُم بها الأجرُ، ويتضاعف الفضل، وكان الغالب في العهد النبوي تمكُّن الناس من المكمِّلات و محافظتهم عليها، وأكثر ما كان يعرض لهم ممّا يخالف ذلك هو خوف عدم الاستيقاظ بعد النوم في الوقت المتّسع، فلذلك كان كثير منهم يَدَعون المكمِّلَين الأوّلَين ـ وهما: كون القيام بعد النوم، وكونه بعد نصف الليل ـ، وربّما كان يتفق أن يوجد جماعة منهم يريدون القيام وليس معهم كثير من القرآن يحصِّلون به المكمِّل الرابع ـ وهو كثرة قراءة القرآن في القيام ـ على وجهه، فيريدون أن يعتاضوا عن القراءة بالسماع، فيلتمسون من بعض القرَّاء أن يؤمَّهم في المسجد.

وبذلك يترك المأمومون والإمام المكمِّلَينِ الأخيرينِ، وهما: كون القيام فُرادَى، وكونه في البيت. أمّا المأمومون فلعدم تمكُّنِهم من ذلك، مع سماع كثير من القرآن، وأمّا الإمام فيرجو أن يكون في معونته لهم على العبادة، وما يُرجَى من انتفاعهم بسماع القرآن ما يُعوِّضه.

لكنّ هذا لم يكثر في العهد النبويّ، ولا اتصل في جميع ليالي رمضان؛ لحرص المهاجرين والأنصار على حفظ القرآن، ونشاطهم في الخير، وضعف رغبة الوافدين من الأعراب في النوافل، كقيام الليل.

فلمّا كان في عهد عمر رضي الله عنه كثُر الواردون من الآفاق، ممن

ليس معهم كثير من القرآن، ولهم مع ذلك رغبة في القيام؛ لتمكُّنِهم في الإسلام، ووُجِد في شبّان أهل المدينة جماعة لا يَنْشَطون للقيام الطويل في البيوت، فكان جماعة من الفريقين يقومون في المسجد: مَنْ كان معه قرآن قام وحدَه، ومن لم يكن معهم التمسوا من بعض القرَّاء أن يؤمَّهم، يرون أن لهم أسوةً بمن كانت حاله في العهد النبوي شبيهةً بحالهم. ولكثرة هؤلاء واستمرار عذرهم استمرَّ قيامهم في المسجد في جميع ليالي رمضان، ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة، فكان في ذلك حجة على صحّة اجتهادهم، وعلى أنه لو اتّفق مثلُ ذلك في العهد النبوي لما أنكره النبي ﷺ.

وبهذا خرج ذاك العمل المتصل عن البدعة. فإنه إذا قام الدليل على أن الحكم مشروع، وتُرِك في عهد النبي ﷺ لعدم مقتضيه، ثم وُجِد المقتضي بعده؛ فالعمل به حينئذٍ سنةٌ لا بدعة. فلمّا شاهد عمر رضي الله عنه حالَهم عرفَ عذرَهم، وصوَّبَ اجتهادَهم، لكنه رأى أنه قد نشأ من عملهم مفاسدُ، منها: ظاهرة التفرّق والتحزُّب التي يكرهها الشرع، ومنها: تشويش بعضهم على بعض.

وفي «مسند أحمد»(١) و«سنن أبي داود» و«المستدرك» وغيرها(٢)، بسندٍ على شرط الصحيحين «عن أبي سعيد الخدريّ، قال: اعتكف رسول الله ﷺ في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، وهو في قُبّةٍ له، فكشفَ

---

(١) ج٣ ص٩٤ [المؤلف].

(٢) أخرجه أحمد (١١٨٩٦) وأبو داود (١٣٣٢) والنسائي في «الكبرى» (٨٠٩٢) وابن خزيمة (١١٦٢) والحاكم (١/ ٣١٠، ٣١١) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ١١). وصححه الحاكم. وهو حديث صحيح.

الستورَ، وقال: «**ألا إن كلَّكم مناجٍ ربَّه، فلا يُؤذِينَّ بعضُكم بعضًا، ولا يرفعنَّ بعضُكم على بعضٍ** [ص٩] **بالقراءة** ـ أو قال: **في الصلاة** ـ».

هؤلاء كانوا ـ والله أعلم ـ ممّن المسجدُ بيته: معتكفين، أو من أهل الصّفّة، أو من الفريقين. وكانوا يُصلُّون فُرادى، ويجهرون بالقراءة، فيُشَوِّش بعضُهم على بعضٍ، فأرشدهم ﷺ إلى المخافتة.

ولا يجيء مثل هذا في القائمين بالمسجد في عهد عمر؛ لأن كثيرًا منهم كانوا يُصلّون جماعاتٍ؛ ليسمع المأمومون القرآن، كما تقدم، فلو أُمِروا بالمخافتة لفات المقصود من تلك الجماعات كما لا يخفى.

ومنها: أن بعضهم كانوا يتحرَّون الاقتداء بمن يُعجِبهم صوتُه، وإن كان غيره أقرأَ منه وأجدرَ أن يُقْتَدى به.

أنكر عمر رضي الله عنه ـ بحقٍّ ـ هذه المفاسد، ولم يجد ما يدفعها بدون إخلالٍ بالمقصود إلّا أن يجمعهم على إمامٍ واحد، مقدِّرًا أنه لو اتفق مثل ذلك في عهد النبي ﷺ لأمر بذاك.

وبهذا خرج العمل عن أن يكون بدعة، كما يُعْلَم ممّا مرّ.

فأمّا ما في «صحيح البخاري»(١) من قول عمر: «نِعْمتِ البدعةُ هذه، والتي ينامون عنها أفضل»= فإنّما أراد البدعة لغةً، على أنّ في «طبقات ابن سعد» (ج٥ ص٤٢)(٢) بسندٍ صحيح عن نوفل بن إياس الهذلي قال: كنا نقوم في عهد عمر بن الخطاب فِرَقًا في المسجد في رمضان، ههنا وههنا،

(١) رقم (٢٠١٠).

(٢) (٧/ ٦٣) ط. الخانجي.

فكان الناس يميلون إلى أحسنهم صوتًا، فقال عمر: ألا أراهم قد اتخذوا القرآن أغانِيَ؟ أما والله لئن استطعتُ لأغيِّرنَّ هذا. قال: فلم يمكث إلا ثلاثَ ليالٍ حتى أمر أُبيٍ بن كعب فصلَّى بهم. ثم قام في آخر الصفوف فقال: لئن كانت هذه بدعةً فنعمتِ البدعةُ هي». فهذا ـ والله أعلم ـ من باب قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١][١].

والظاهر أن الذين كانوا يصلّون فرادى دخلوا في الجماعة؛ لئلّا يُشوِّش عليهم قارئُ الجماعة، وقد يكون بقي منهم من يُصلِّي على الانفراد.

وفي «مختصر كتاب قيام الليل» لمحمد بن نصر (ص٩٦)[٢]: «شعبة عن أشعث بن سليم: أدركتُ أهلَ مسجدنا يُصلِّي بهم إمام في رمضان، ويُصلُّون خلفه، ويُصلِّي ناس في نواحي المسجد لأنفسهم فرادى، ورأيتهم يفعلون ذلك في عهد ابن الزبير في مسجد المدينة.

شعبة عن إسحاق بن سويد: كان صفُّ القرّاء في بني عديّ في رمضان: الإمامُ يصلّي بالناس، وهم يصلّون على حِدَةٍ.

وكان سعيد بن جبير يصلي لنفسه في المسجد، والإمامُ يصلي بالناس.

وكان ابن أبي مُليكة يصلي في رمضان خلف المقام، والناسُ بَعْدُ في سائر المسجد من مصلٍّ وطائفٍ بالبيت.

وكان يحيى بن وثّاب يصلِّي بالناس في رمضان، وكانوا يصلّون لأنفسهم وُحدانًا في ناحية المسجد.

---

(١) الزيادة من «فهذا» إلى هنا من النسخة اليمنية.

(٢) من طبعة الهند. والنصوص الآتية كلها منه.

وعن إبراهيم: كان المجتهدون يصلّون في جانب المسجد، والإمامُ يصلي بالناس في رمضان.

وكان ابن مُحَيريز يصلّي في رمضان في مؤخر المسجد، والناس يصلّون في مُقَدَّمه للقيام».

هذا، وقد عُلِم حالهم بالنظر إلى أكثر المكمِّلات، فأمّا الباقي، وهي الثالث - أن يستغرق القيام ثلث الليل -، والخامس - وهو أن يكون القيام مثنى مثنى، والوتر ركعة، وفي بعض الليالي ثلاث -، والسادس - وهو أن لا يزيد على إحدى عشرة، وفي بعض الليالي: ثلاث عشرة -= فإنهم حافظوا عليها حتى ضعفوا عن المحافظة على الثالث والسادس معًا، فاختاروا الثالث لكثرة العبادة.

روى مالك في «الموطأ»[١] عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد قال: «أمر عمر بن الخطاب أُبيّ بن كعب وتميمًا الدّاريّ أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة. قال: وكان القارئ يقرأ بالمئين، حتى كنّا نعتمد على العِصِيّ، وما كنا ننصرف إلا في فروع الفجر».

وفي «فتح الباري»[٢] أن سعيد بن منصور رواه من طريق محمد بن إسحاق «حدثني محمد بن يوسف عن جده السائب بن يزيد قال: كنّا نصلي في زمن عمر في رمضان ثلاث عشرة».

---

(١) (١/ ١١٥).

(٢) (٤/ ٢٥٤).

وحُمِلَ هذا على بعض الليالي، والغالبُ إحدى عشرة، كما في رواية مالك.

وعُلِم من رواية مالك وغيرها أن القوم كانوا يقومون ثلث الليل أو أكثر، فيشُقُّ عليهم طولُ الوقوف كما مرّ.

فروى مالك في «الموطأ»[١] عن يزيد بن رومان أنه قال: «كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين».

وفي «سنن البيهقي»[٢] بسندٍ صحيح [ص١٠] عن يزيد بن خُصَيفة عن السائب بن يزيد قال: «كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعة...».

قال البيهقي: «يمكن الجمع بين الروايتين، فإنهم كانوا يقومون بإحدى عشرة، ثم كانوا يقومون بعشرين ويوترون بثلاث، والله أعلم».

وفي القسطلاني[٣]: «ذكر في النوادر عن ابن حبيب: أنها كانت أولًا إحدى عشرة ركعة، إلّا أنهم كانوا يطيلون القراءة، فثقُلَ عليهم ذلك، فزادوا في أعداد الركعات وخفّفوا في القراءة...».

أقول: ولم يلتزموا ذلك، وفي «مختصر كتاب الوتر» لمحمد بن نصر[٤]

---

(١) (١/ ١١٥).

(٢) ج٢ ص٤٩٦ [المؤلف].

(٣) «إرشاد الساري» (٣/ ٤٢٦).

(٤) (ص٩١، ٩٢).

و«فتح الباري»(١) أعداد مختلفة:

١- إحدى عشرة.

٢- ثلاث عشرة.

٣- ست عشرة، والوتر.

٤- إحدى وعشرون.

٥- ثلاث وعشرون.

٦- أربع وعشرون، والوتر.

٧- خمس ترويحات، إلى عشرين ليلة، ثم في العشر الأخيرة ست ترويحات.

٨- ست ترويحات، إلى عشرين ليلة، ثم في العشر الأخيرة سبع ترويحات.

٩- مثله، ويوتر بسبع.

١٠- أربع وثلاثون، والوتر.

١١- ست وثلاثون، والوتر ثلاث.

١٢- ثمان وثلاثون، والوتر واحدة.

١٣- إحدى وأربعون.

١٤- أربعون، والوتر سبع.

١٥- ست وأربعون، والوتر ثلاث.

---

(١) (٤/ ٢٥٣، ٢٥٤).

وفي «مختصر كتاب قيام الليل» لمحمد بن نصر(١): «قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد بن حنبل: كم من ركعة يُصلَّى في قيام رمضان؟ فقال: قد قيل فيه ألوان نحوًا من أربعين، إنما هو تطوُّع».

ثم قال: «الزعفراني عن الشافعي: رأيت الناس يقومون بالمدينة تسعًا وثلاثين ركعة. قال: وأحبُّ إليَّ عشرون. قال: وكذلك يقومون بمكة. قال: وليس في شيء من هذا ضيقٌ ولا حدٌّ يُنتهَى إليه؛ لأنه نافلة، فإن أطالوا القيام وأقلُّوا السجودَ فحسنٌ وهو أحبّ إليّ، وإن أكثروا الركوع والسجود فحسن».

أقول: أمّا الحدّ المحتّم فلا، وأمّا الأفضل فالاقتصار على الإحدى عشرة، وفي بعض الليالي ثلاث عشرة، إلّا إذا شقَّ عليهم إطالتُها حتى يستغرقَ الوقتَ الأفضلَ، فلهم أن يزيدوا في العدد، على حسب ما يخفُّ عليهم(٢)، وعلى هذا(٣) [ص١١] جرى عمل السلف كما مرَّ.

* * * *

(١) (ص٩٢).

(٢) الكلمتان الأخيرتان لم تظهرا في التصوير، وكذا استظهرتهما.

(٣) كلمة لم تظهر في التصوير من الأصل، وهو واضح في النسخة اليمنية.

الاختلافُ في الأفضل: أفي البيت أم في المسجد؟ فرادى أم جماعة؟

قد تقدّم أن كونها في البيت هو أحدُ المكمِّلات، وحديثُ زيد بن ثابتٍ نصٌّ صريح في ذلك.

وقد عُورض بحديث أبي ذر، وبما جرى في عهد عمر وبعده، وتقدم الجواب عن ذلك واضحًا.

«المعاني والآثار» للطحاوي (ج١ ص٢٠٧)[١]: «عن إبراهيم، قال: لو لم يكن معي إلا سورتين لردّدتهما أحبُّ إليَّ من أن أقوم خلف الإمام في رمضان».

وفي رواية[٢]: «لو لم يكن معي إلا سورة واحدة لكنت أن أردّدها أحبُّ إليّ من أن أقوم خلف الإمام في رمضان».

وفي «مختصر كتاب قيام الليل» لمحمد بن نصر (ص٩٦ ـ ٩٧): «قال الشافعي: إن صلَّى رجلٌ لنفسه في بيته في رمضان فهو أحبّ إليّ، وإن صلَّى في جماعة فهو حسن».

وفيه (ص٩١): «وقيل لأحمد بن حنبل: يُعجِبك أن يُصلّي الرجل مع الناس في رمضان، أو وحده؟ قال: يصلّي مع الناس.

قال: ويُعجِبني أن يصلِّي مع الإمام ويوتر معه، قال النبي ﷺ: «إن

---

(١) (١/ ٣٥١).

(٢) المصدر نفسه.

الرجل إذا قام مع الإمام حتى ينصرف كُتِب له بقية ليلته»[١].

قال أبو داود: شهدتُه ـ يعني أحمد ـ شهر رمضان يقوم مع إمامه إلا ليلةً لم أحضرها.

وقال إسحاق: قلت لأحمد: الصلاة في الجماعة أحبُّ إليك أم يُصلِّي وحده في قيام شهر رمضان؟ قال: يُعجبني أن يصلّي في الجماعة، يحيي السنة.

وقال إسحاقُ كما قال».

وفي «مختصر كتاب قيام الليل» لمحمد بن نصر المروزي (ص٩٥): «باب ذكر من اختار الصلاة وحده على القيام مع الناس إذا كان حافظًا للقرآن».

فذكر حديث زيد بن ثابت، ثم قال: «وقال الليث: ما بلغنا أن عمر وعثمان كانا يقومان في رمضان مع الناس في المسجد.

وقال مالك: كان ابن هرمز ـ من القرَّاء ـ ينصرف فيقوم بأهله في بيته، وكان ربيعة ينصرف، وكان القاسم وسالم ينصرفان لا يقومان مع الناس، وقد رأيتُ يحيى بن سعيد يقوم مع الناس، وأنا لا أقوم مع الناس، لا أشك أن قيام الرجل في بيته أفضل من القيام مع الناس، إذا قوي على ذلك، وما قام رسول الله ﷺ إلّا في بيته».

---

(١) أخرجه أبو داود (١٣٧٥) والترمذي (٨٠٦) والنسائي (٣/ ٢٠٢، ٢٠٣) من حديث أبي ذر، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

ثم ذكر بعد ذلك أن يحيى بن سعيد ترك القيام معهم، وقال: «كنت أقوم، ثم تركت ذلك، فإن استطعت أن أقوم بنفسي أحبُّ إليّ».

وذكر عن مجاهد عن ابن عمر: «تُنصِتُ خلفَه كأنك حمار؟! صلِّ في بيتك».

ثم ذكر عن ابن عمر أنه كان ينصرف، لا يصلّي معهم.

ومثله عن القاسم، وسالم، ونافع، وعروة.

وذكر عن مجاهد قال: «إذا كان مع الرجل عشر سورٍ فليردِّدْها، ولا يقوم في رمضان خلف الإمام».

وذكر آخِرَ (ص٩١) عن عمرو بن مهاجر أن عمر بن عبد العزيز قد كانت تقوم العامّة بحضرته في رمضان بخمس عشرة تسليمة، وهو في قبّته لا ندري ما يصنع. وذكر عن جماعةٍ أنهم كانوا يقومون في نواحي المسجد فرادى، لا يصلّون مع الجماعة.

وذكر (ص٩٠ ـ ٩١) عن جماعةٍ صلاتها جماعةً في المسجد.

والذي أرى أنَّ محلَّ ذلك فيمن له عذر، ومن الأعذار دفعُ توهُّم أن صلاتها جماعةً في المسجد منكرةٌ مطلقًا، وقد كان النبي ﷺ ربّما يفعل الشيء لبيان الجواز.

وجاء عن أبي بكر، وعمر، وابن عباسٍ: أنهم كانوا لا يُضَحُّون خشيةَ أن يعتقد الناس وجوبَ التضحية. فكان هؤلاء الأكابر يتركونها ليعلم الناسُ أنها ليست بواجبة، وهم في تركهم ذلك مُحسِنون، مُثابُون عليه؛ لما قصدوا به من بيان السُّنَّة.

فأمّا من لا عذر له البتَّةَ ففي السُّنّة كفاية.

وفي «طبقات ابن سعد» (ج٧ قسم٢ ص٢٦)[١] عن بكار بن محمد أنَّ ابن عون كان في شهر رمضان لا يزيد على المكتوبة في الجماعة، ثم يخلو في بيته.

ومن تدبّر السُّنَّة وحقَّق، ثم تتبَّع أحوال الناس، علم أنه قد تطرَّق إلى هذا الأمر غير قليلٍ من الخطأ والغلط ومخالفة السنة. وشرحُ ذلك يطول، نسأل الله تعالى أن يثبّت قلوبنا على دينه، ويهدينا لما اختُلِف فيه من الحق بإذنه، ويرزقنا الاعتصام بكتابه وسنة نبيّه صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه.

* * * *

---

(١) (٩/ ٢٦٣) ط. الخانجي.

[ملحق][(١)]

[ص١٢] في «فتح الباري»[(٢)]: استشكل الخطابيّ أصل هذه الخشية، مع ما ثبت في حديث الإسراء من أنَّ الله تعالى قال: «هن خمس، وهي خمسون، لا يُبدَّل القول لديّ»[(٣)]. فإذا أُمِن التبديل فكيف يقع الخوف من الزيادة؟.

ثم ذكر أجوبة.

وقد كنت تركتُ التعرّض لهذا البحث لدقّته، مع أن الخشية قد ثبتت قطعًا بحديث زيد هذا في «الصحيحين» وغيرهما، وحديث عائشة في «الصحيحين» وغيرهما أيضًا من أوجهٍ عنها، وبحديثٍ لجابرٍ في صحيحي ابن خزيمة وابن حبان[(٤)].

فثبت أن ما في حدث الإسراء لا ينبغي أن يُفْهَم منه ما يناقض هذه الخشية، فمن فَهِم ذلك فقد أخطأ ولا علينا أن لا نبيّن وجه خطائه[(٥)].

ثم أثار هذا البحث أخي العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق، فرأيتُ أن أنظر فيه، وأسأل الله التوفيق.

---

(١) زيادة توضيحية من عندي.

(٢) (٣/ ١٣).

(٣) أخرجه البخاري (٣٤٩) ومسلم (١٦٣) من حديث أبي ذر.

(٤) سبق تخريج هذه الأحاديث.

(٥) كذا رسمها المؤلف بالمدّ، وهو صحيح في اللغة.

استشكالُ الخطابيّ مبنيّ على أن كلمة «لا يُبدَّل القول لديَّ» قُصِد بها القضاء على معنى قوله: «هن خمس» بأنه لا يُغيَّر في المستقبل.

ويردُّه أن عقب هذه الجملة في الحديث نفسه: «**فرجعتُ إلى موسى، فقال: راجِعْ ربك، فقلت: استحييتُ من ربّي**».

ولو كان معنى[1] ما تقدم إخبارَ الله عزَّ وجلَّ بأنّ مقدار الخمس لا يتبدَّل في المستقبل؛ لعلم موسى أنه لم يبقَ موضعٌ للمراجعة، ولأجاب محمد بما يُفْهِم ذلك، ولم يقتصر على قوله: «**استحييتُ من ربّي**».

فإن قيل: لعل في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، كما تُشْعِر به بعض الروايات الأخرى، ولعلّ محمدًا لم يخبر موسى بما يدلّ على امتناع التغيير، وقصد محمد أنه يمنعه الاستحياء، حتى على فرض عدم إخبار الله عزَّ وجلَّ بأنه لن يقع تغيير، أو لعلّهما فهما أن المراد أنه لن يقع تغيير بالزيادة، وجوَّزا أن يقع تغيير بالنقصان.

قلت: هذا كلّه تمحُّلٌ لا مُلجِئ إليه، ولم أر في الروايات الأخرى ما يصح الاستناد إليه في زعم أن هناك[2] تقديمًا وتأخيرًا ينفع الخطّابيّ.

وتجويزُ أن يكون محمد أخفى عن موسى خبرَ الله عزَّ وجلَّ بعدم التغيير، فلمّا أمره بالمراجعة أجاب بما أجاب به= تجويزٌ ركيك، لا يخلو عن شناعةٍ يجب تنزيه النبي ﷺ عنها.

---

(١) في النسخة اليمنية: «ولولا».

(٢) في اليمنية: «في القضاء على أن في هذه» بدلًا في زعم أن هناك.

وتجويزُ أن يكونا فهما أن عدم التغيير يختصّ بالزيادةِ ركيكٌ أيضًا. وربما يكون أقرب منه أن يفهم أن المراد عدم التغيير بالنقصان، وذلك أنه سبحانه سُئل التخفيف فخفّف، ثم سُئل فخفّف، مرارًا، ثم قال: «هن خمس، وهي خمسون، لا يُبدَّل القول لديَّ».

فلو كان المراد أن مقدار الخمس لن يُغيَّر بعد ذلك لقَرُب أن يُفْهَم منه المنع عن سؤال التخفيف بعد ذلك، وأنه لن يكون تخفيف.

فإن قيل: فإذا لم يتوجه قوله: «لا يبدَّل القول لديّ» إلى قوله: «هن خمس» فإلى ماذا يتوجّه؟

قلت: قيل بتوجُّهه إلى قوله: «وهي خمسون»، وهذا قريب؛ لأن قوله «وهي خمسون» وَعْدٌ منه تعالى بأن يُثِيب على الخمس ثواب خمسين.

وقوله: «لا يبدّل القول لديّ» قد عُرِفَ من كتاب الله عزَّ وجلَّ توجّهه إلى الوعد، ونحوه.

قال تعالى: ﴿لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [يونس: ٦٤].

وقال سبحانه: ﴿لَا تَخْتَصِمُوا۟ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٨، ٢٩].

[ص١٣] وفي «تفسير ابن جرير» (ج١١ ص٨٨)[1]: «وأما قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ﴾؛ فإن معناه: لا خُلْفَ لوعده، ولا تغييرَ لقوله عمّا قال».

---

(١) (١٢/ ٢٢٥) ط. التركي.

ولا يلزم من امتناع تغيير الخمسين ثوابًا أن لا يُزاد في المستقبل على الخمس، ويثاب على الزائد ثواب مستقلّ، ولا أن لا يُنْقَص العدد عن خمسٍ ويبقى الثواب خمسين.

وقيل بتوجّهه إلى ما وقع ابتداءً من فرض خمسين، والمعنى: هن خمسٌ كما أقوله الآن، وهنّ خمسون كما قلتُه أوّلًا، وليس ما جرى من التخفيف تبديلًا للقول الأول «لا يبدَّل القول لديّ»، ولكنه كان المراد به خمسون ثوابًا وهذا ثابت لم يبدَّل ولن يبدَّل.

وهذا القول هو الظاهر من العبارة، وقد ذكره السهيلي في «الروض الأنف» (ج١ص٢٥٢)[1]، قال: «والوجه الثاني: أن يكون هذا خبرًا لا تعبُّدًا، وإذا كان خبرًا لم يدخُلْه النسخ، ومعنى الخبر: أنه عليه السلام أخبره ربّه أن على أمته خمسين صلاة، ومعناه أنها خمسون في اللوح المحفوظ، ولذلك قال في آخر الحديث: «هي خمس وهي خمسون، والحسنة بعشر أمثالها». فتأوّله رسول الله ﷺ على أنها خمسون بالفعل، فلم يزل يراجع ربه حتى بيَّن له أنها خمسون في الثواب لا في العمل.

فإن قيل: فما معنى نقصها عشرًا بعد عشر...».

ذكر جوابًا غير مرضيّ، وقد فتح الله تعالى بجوابٍ أوجَهَ، وهو أن الله تبارك وتعالى قد حَطَّ مِنْ أوّل مرة خمسًا وأربعين، ولكن اقتضت حكمته إجمال الخبر أولًا، فيكون المراد منه أنها خمسون ثوابًا، ويَفْهَم

---

(١) ط. الجمالية بمصر.

الرسول منه أنها خمسون عملًا؛ ليترتَّب على هذا الفهم أولًا: أن يعزم الرسول على أن يعمل هو وأمّته خمسين إن لم يخفّف الله عزَّ وجلَّ، وثانيًا: المراجعة.

وبذلك العزم استحق الرسول وأمّته ـ بفضل الله وكرمه ـ ثواب الخمسين.

فأمّا حكمة المراجعة فقد أفاض فيها الشرّاح.

وإذْ كان المحطوط في علم الله خمسًا وأربعين(١)، فقد حطّ في ضمنها جميع الأعداد الداخلة فيها.

والإخبارُ بحطِّ الأقل لا ينفي حطَّ الأكثر؛ فإن العدد لا مفهوم له عند جمهور الأصوليين، ولو كان له مفهوم فظاهرٌ ضعيفٌ غير مرادٍ، كالإخبار أوَّلًا بخمسين وظاهره أنها خمسون عملًا.

وتأخير البيان عن وقت الخطاب جائز على الصحيح، وإنما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة.

وقريب من هذا قصة إبراهيم عليه السلام في ذبح ابنه. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٧].

---

(١) في اليمنية: «وإذ حطت الخمس والأربعون».

رأى - والله أعلم - في نومه أنه مُضْجِعٌ ابنَه يُعالج ذبحَه، أي: يُمِرُّ الشفرة على عنقه، معتمدًا عليها، شأنَ القاصد قطعَ العنق وإبانة الرأس. هذا - والله أعلم - هو الذي رآه، وهو معنى قوله: ﴿أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾. وعلم إبراهيم أن الله تعالى أمره [ص١٤] أن يفعل ذاك الفعل، وهذا حقٌّ، وفهم أيضًا أنه - بمقتضى العادة - إذا فعل ذاك الفعل قُطِع عنق ابنه، وبان رأسُه، ومات.

ولم يُرِد الله عزَّ وجلَّ هذا، ولا أمر به، ولكنه سبحانه أراد أن يكون الأمر بحيث يَفْهَم إبراهيم منه هذا؛ ليكون ذلك ابتلاءً لإبراهيم وابنه، حتى إذا عزما وعملا العملَ المرئيَّ في النوم - الذي عندهما أنه موجب لموت الابن - كان لهما ثواب مَنْ قَبِل تلك النتيجة، وقام بها طاعة لله عزَّ وجلَّ.

فلمّا أطاعا لذلك، وعمل إبراهيم مثل العمل الذي رآه في نومه، وأخذ يكُدُّ الشفرة لتقطع، ويكفّها الله عزَّ وجلَّ عن القطع، كما كفَّ النار عن الإحراق، ولم يزل إبراهيم يكُدُّ الشفرة ولا تَقْطع حتى ناداه الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾. أي: قد جئت بمصداقها كاملًا، وهو تلك المعالجة؛ فإنه إيّاها رأى[1] في نومه، ولم ير ما يزيد عنها.

فعلى هذا لا نسخَ في القصة البتةَ.

فإن قيل: ربما يدفع هذا قوله: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾، فإنه إذا لم يؤمر في نفس الأمر إلّا بالمعالجة التي وفَى بها، فقد وفَى بها، فلماذا الفدية؟

قلت: كان إبراهيم قد عزم على قطع العنق، وإبانة الرأس، وإماتة ابنه،

(١) في اليمنية: «فإنه رأى إياها».

وإبراهيمُ قد يعدُّ ذاك العزم بمثابة النذر، ويحزُّ في نفسه أن لا يفي به، وإن لم يكن مأمورًا به. فمِنْ هنا ـ والله أعلم ـ طيَّب الله عزَّ وجلَّ نفسه بالفدية.

وقد استنبط بعض الفقهاء من الآية أنّ من نذر ذبح ابنه كان عليه أن يذبح شاةً.

ورُدَّ بأن إبراهيم نذر مباحًا في شريعته، وليس بمباحٍ في شريعتنا.

والاستنباط لطيف، والردُّ صحيح.

وقد تعرَّض لهذا المعنى في قصة إبراهيم بعضُ أهل العلم، فردّه بعضهم بتشنيعٍ لا حقيقة له[1]، بل يلزمه مثله أو أشدّ منه في دعوى النسخ التي ارتكبها.

ومَنْ اعترف في المجمل الذي له ظاهر بجواز تأخّر بيانه إلى وقت الحاجة، لزمه أن يجيز مثل ما قلناه في المسألتين وأشدَّ منه، ولو لم تظهر حكمة فكيف يأباه هنا مع ظهور الحكمة البالغة؟!

فأما من ينكر تأخير البيان مطلقًا، فالكلام معه مبسوط في كتب الأصول.

فإن قيل: لماذا لا يجوز النسخ مع وجود الفائدة للتكليف، بأنْ يكون الله تعالى أمر إبراهيم بذبح ابنه ابتلاءً، فلما تبيَّن امتثاله واستعداده وعزمه الصارم

---

(١) انظر «أحكام القرآن» للجصاص (٣/ ٣٧٧) والردّ عليه في «أحكام القرآن» للكيا الهراسي (٤/ ٣٥٨). وراجع «أحكام القرآن» لابن العربي (٤/ ١٦١٩) و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٥/ ١١١).

على العملِ نَسَخَهُ الله تعالى؟ ونحو هذا يقال في قصة الصلاة.

قلت: أنا لم أَخْتَرْ عدم النسخ تفاديًا من النسخ قبل العمل، بل لما في السياق ممّا يبيّن عدم النسخ، كما مرَّ.



الرسالة الثالثة عشرة

مسألة اشتراط الصوم في الاعتكاف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه الطّاهرين.

جرت المذاكرة بين الحقير وبين السيد العلامة صالح بن محسن الصَّيلمي من علماء المذهب الزيدي ـ حرسه الله ـ في اشتراط الصوم في الاعتكاف.

فقلت له: الجديد عندنا عدمُه إلا إذا نذر أن يعتكف صائمًا لزِمه جمعُهما على الأصح.

فقال: فلو نذر أن يعتكف مصلّيًا؟

قلت: فله أن يُفرِد الاعتكاف عن الصلاة.

فقال: فهل قياس العكس عندكم معتبر في الأصول؟

قلتُ: نعم على الأصح.

فقال: علماؤنا يُلزمونكم القولَ باشتراطِ الصوم في الاعتكاف بقياس العكس.

فقلت له: ما وجهُ تأتّي قياس العكس هنا؟ فإنما قياس العكس كما قال الجلال المحلي في «شرح جمع الجوامع»[1]: «إثبات عكسِ حكمِ شيءٍ لمثله، لتعاكسهما في العلة». واستدلّ له بقوله ﷺ لأصحابه وقد قال لهم:

(١) (٢/ ٣٤٣).

«**وفي بُضْعِ أحدكم صدقة**». فقالوا: أيأتي أحدنا شهوتَه وله فيها أجر؟ [فقال][(١)]: «**أرأيتم لو وضعَها في حرام أكان عليه وِزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**». قال: رواه مسلم[(٢)].

ثم أتيتُ إليه ناقلًا ما لفظُه: قال العلامة البَنَّاني في «حاشيته على شرح المحلّي لجمع الجوامع»[(٣)]: «قوله: «وهو إثبات عكس حكم... إلخ»، الحكم في الحديث المذكور هو ثبوت الوزر، وعكسه ثبوت الأجر، والشيء الوضع في الحرام، ومثل ذلك الشيء هو الوضع في الحلال الثابتِ له العكسُ المذكور، وجعل الوضع في الحرام والوضع في الحلال مِثْلَين من حيث إن كلًّا منهما وضعٌ، وإلَّا فهما ضدّانِ في الحقيقة. وقوله: «لتعاكسهما» أي: الحكمين. وقوله: «في العلة» وهي الوضع في الحرام الذي هو علة ثبوت الوزر، والوضع في الحلال الذي هو علة ثبوت الأجر، فكلٌّ من ثبوت الأجر وثبوت الوزر عكسٌ للآخر؛ لأن كلًّا من الوضع في الحرام والوضع في الحلال عكسٌ للآخر فتعاكُسُ العلتين المذكورتين مقتضٍ لكون الحكم المترتب على إحداهما عكسَ الحكم المترتب على الأخرى» هـ.

قلت: ولا تناقضَ في قوله: «لأن كلًّا من الوضع في الحرام والوضع في الحلال عكسٌ للآخر» مع قوله سابقًا: «والشيء الوضع في الحرام، ومثل ذلك الشيء هو الوضع في الحلال»؛ لأنَّ جَعْلهما مِثْلينِ هو باعتبار مطلق الوضع، وجَعْلهما ضدَّين هو باعتبارِ محلّه، كما يؤخذ من كلامه. فطَبَّقُوا

(١) بياض في الأصل.

(٢) رقم (١٠٠٦) عن أبي ذر.

(٣) (٢/ ٣٤٣).

مسألة شرطية الصوم على قياس العكس كما طبق الحديث، ولا يخفى عليكم حقيقة العلة والتعاكس عند الأصوليين، وإنما نريد بذلك معرفة كيفية الاستدلال بقياس العكس فيها، لا استفادةَ الحكم وتسليمه، فإن لنا في النصوص الصحيحة ما يُقِرُّ الناظرَ ويُخرِس المناظر:

أولها: ما في «شرح السيد المرتضى على الإحياء» بعد نقل حديث الصحيحين وأبي داود والنسائي[(١)] من طريق عُقيل عن الزهري عن عروة عن عائشة: «أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العَشْرَ الأواخر من رمضان حتى قبضه الله عزَّ وجلَّ، ثم اعتكف أزواجُه من بعدِه. قال[(٢)]: ثم قد استُدِلَّ بالحديث المذكور أنه لا يُشترط لصحة الاعتكاف الصومُ، وذلك من وجهين: أحدهما: أنه اعتكف ليلاً أيضًا مع كونه فيه غيرَ صائم، ذكره ابن المنذر. ثانيهما: أن صومه في شهر رمضان إنما كان للشهر؛ لأن الوقت مستحقّ له، ولم يكن للاعتكاف. ذكره المزني والخطابي. وبهذا قال الشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه، وحكاه الخطابي[(٣)] عن علي وابن مسعود والحسن البصري. وقال مالك وأبو حنيفة والجمهور: يُشترط لصحة الاعتكاف الصومُ، ورُوي ذلك عن علي وابن عمر وابن عباس وعائشة، وروى الدارقطني[(٤)] في حديث عائشة المتقدم من رواية ابن جريج عن

---

(١) البخاري (٢٠٢٦) ومسلم (١١٧٢) وأبو داود (٢٤٦٢) والنسائي في الكبرى (٣٣٢٤).

(٢) «إتحاف السادة المتقين» (٤/ ٢٣٣، ٢٣٤).

(٣) «معالم السنن» (٣/ ٣٣٩).

(٤) في «السنن» (٢/ ٢٠١).

الزهري بزيادة: «وأنَّ السنة للمعتكف...» فذكر أشياء، منها: «ويُؤمَر من اعتكف أن يصوم». ثم قال الدارقطني: إن قوله: «وأن السنة... إلخ» ليس من قول النبي ﷺ وأنه من كلام الزهري، ومن أدرجه في الحديث وهِمَ. ولكن في «سنن أبي داود»[١] صريحًا أنه من كلام عائشة، أي فمثلُه لا يُعرف إلا سماعًا. هـ.

قلت: الحديث لفظه: «السنة على المعتكف أن لا يعودَ مريضًا، ولا يشهدَ جنازةً، ولا يمسَّ المرأةَ ولا يُباشرها، ولا يخرجَ لحاجةٍ إلا لما لابدَّ منه، ولا اعتكافَ إلا بصومٍ، ولا اعتكافَ إلا في مسجد جامع». فإن أراد بقوله: «فمثلُه لا يُعرف إلا سماعًا» أنه من قول الصحابي: «السنة كذا»، ففيه نظر؛ إذ يحتمل بل يظهر أن قولها: «ولا اعتكافَ إلا بصومٍ...إلخ» ليس مسندًا إلى السنة، وإنما بينَتْ فيه برأيها، ومثل ذلك لا يمتنع قولُه من قبل الرأي. فليتأملْ.

وقد يُحمَل قوله: «ويؤمَر» على الندب، كما يُحمل «لا اعتكاف إلا بصوم» على نفي الكمال، جمعًا بين الأدلة وإلحاقًا للضعيف بالقوي.

وأمَّا ما استدل به مُثبِت الشرطية أن النبي ﷺ لم يعتكف إلا صائمًا، فيقال له: قد تقرر في الأصول أن فعله ﷺ غير الجبليِّ يخصُّه للندب مجردُ قصد القربة، وذلك بأن تدل قرينةٌ على قصدها بذلك الفعل، مجرَّدًا عن قيد الوجوب، والقرينة ههنا ما تراه من الأدلة، فالمواظبة دليل الاستحباب. على أنك سترى في الأدلة ما يستلزم أنه ﷺ اعتكف بلا صوم، وهو حديث

(١) رقم (٢٤٧٣).

الشيخين(١) عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ أراد أن يعتكف، فلما انصرف إلى المكان الذي أراد أن يعتكف فيه إذا أَخْبِيةٌ: خِباء عائشة، وخباء حفصة، وخباء زينب، فقال: «آلبرَّ تقولون بهن؟» ثم انصرف فلم يعتكف، حتى اعتكف عشرًا من شوال.

قال الشرقاوي(٢): وعند مسلم: «حتى اعتكف العشر الأُول من شوال» وفيه دليل على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال يوم العيد، وصومه حرام. واعتُرِض بأن المعنى كان ابتداؤه في العشر الأول [ص٢] وهو صادق بما إذا ابتدأ باليوم الثاني، فلا دليل فيه لما قاله.

قلت: ولسقوط هذا الاعتراض ـ كما لا يخفى على الناظر ـ لم يعتبره علماؤنا، ولا عدُّوه قادحًا، فهم يستدلّون بالحديث المذكور غيرَ ملتفتين إلى ذلك الاعتراض، وقد يَستبعدُ اعتكافَه ﷺ ليوم العيد مَن يَقيسُه على أبناء زماننا في جَعْله يومَ العيد يومَ راحةٍ ورفاهية، وراحةُ رسول الله ﷺ الخلوةُ بمولاه، كما كان يقول: «يا بلالُ، أَرِحْنا بالصلاة»(٣). والظاهر أنه اعتكف من ليلة العيد، ثم خرج لصلاة العيد، وعاد وأكمل العَشْر.

ومن الأدلة: حديث «الصحيحين»(٤) عن عمر رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ فقال: كنت نذرتُ في الجاهلية أن اعتكف ليلةً في المسجد الحرام،

---

(١) البخاري (٢٠٣٤) ومسلم (١١٧٣).

(٢) «فتح المبدي» (٢/ ١٧٠).

(٣) أخرجه أحمد (٢٣٠٨٨) وأبو داود (٤٩٨٥) من طريق سالم بن أبي الجعد عن رجلٍ من أسلم مرفوعًا. وفي إسناده اختلاف، انظر «العلل» للدارقطني (٤/ ١٢١- ١٢٢).

(٤) البخاري (٢٠٤٢) ومسلم (١٦٥٦).

قال: «**فأوفِ بنذرِك**».

قال الشرقاوي[(١)]: واستُدِلَّ به على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن الليل ليس ظرفًا للصوم، فلو كان شرطًا لأمره عليه الصلاة والسلام به، لكن عند مسلم من حديث سعيد عن عبيد الله: «يومًا» بدل «ليلة». فجمعَ ابن حبان[(٢)] وغيره بين الروايتين بأنه نذرُ اعتكاف يومٍ وليلة، فمن أطلق ليلةً أراد بيومها، ومن أطلق يومًا أراد بليلته. وقد وردَ الأمر بالصوم في رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر[(٣)] صريحًا، لكن إسناده ضعيف... إلخ.

قلت: ولذلك يَضعُف استدلالنا بهذا الحديث إلا من حيث الاستدلال باعتكافه ﷺ العشرَ من رمضان ليلاً ونهارًا، كما مرَّ نقلُه عن ابن المنذر، فأما كونُه لم يُنْقَل أمره بالصوم فقد يحتمل أنه أمره ولم يُنْقَل، أو أن عمر كان يعرف اشتراط الصوم للاعتكاف.

ومن الأدلة ما رواه الحاكم[(٤)] وقال: صحيح على شرط مسلم: «**ليس على المعتكفِ صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه**».

فأجاب عليَّ السيدُ العلامة المذكور بما خلاصته:

الجمهور على أن الصوم شرط في الاعتكاف، لقوله ﷺ: «**لا اعتكافَ إلا بالصيام**». ولو لم يكن الصيام شرطًا في الاعتكاف لما وجب في نذره

(١) «فتح المبدي» (٢/ ١٧٠).
(٢) في «صحيحه» (١٠/ ٢٢٦، ٢٢٧). وانظر «فتح الباري» (٤/ ٢٧٤).
(٣) أخرجه أبو داود (٢٤٧٤) والنسائي في الكبرى (٣٣٤١)، وفي إسناده عبد الله بن بُديل، وهو ضعيف.
(٤) «المستدرك» (١/ ٤٣٩).

كالصلاة حتى عند الشافعي، وأمَّا حديث: «ليس على المعتكف صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه»، فالمعنى: الصوم لا يجب بنية الاعتكاف إلا حيث يجب الاعتكاف جمعًا بين الأدلة، وأما حديث عمر فقد تبين سقوط الاستدلال به. فثبت شرطيةُ الصوم بالدليل، ويُستَظهر عليه بقياس العكس، وهو إثبات خلاف حكم الأصل في الفرع، فالأصل الصلاة والفرع الصيام، والعلة عدم وجوب الصلاة بالنذر، أعني بنذر الاعتكاف مصلّيًا، وعكس العلة وجوب الصيام بالنذر، والحكم في الأصل عدم اشتراط الصلاة في صحة الاعتكاف، والحكم في الفرع خلافه، وهو اشتراط الصيام في صحة الاعتكاف.

أقول: أمَّا قوله: «لا اعتكاف إلا بالصيام»، فلم أطَّلع عليه بهذا اللفظ، وإنما في «سنن» أبي داود[١] من لفظ عائشة: «ولا اعتكافَ إلا بصوم» وقد سبق الكلام عليه[٢]. وما سبقت الإشارة إليه من حديث الزهري، وفيه:

---

(١) رقم (٢٤٧٣).

(٢) بعده في هامش النسخة ما يلي بخط المؤلف (وهو تعليق نحوي خارج عن الموضوع):

(الكلام هو اللفظ) وهو الصوت الخارج من الفم متقطعًا أحرفًا (المركب) من كلمتين فأكثر (المفيد) فائدةً يحسُنُ السكوت عليها (بالوضع) العربي أو القصد. (وكل كلمة إما معربة) وهي ما يتغير آخرها لاختلاف العوامل لفظًا أو تقديرًا، وهي الاسم الذي لم يُشبِهِ الحرفَ، والفعل المضارع الذي لم يتصل بنونِ إناثٍ أو توكيد. (وإما مبنية) وهي بخلاف الأُولى وهي الحرف والفعل الماضي والأمر والمضارع المتصل بما مرّ، (والمعرب إما أن يكون أصليَّ الإعراب) وهو الاسم، (أو فرعيَّه) وهو الفعل المضارع. (والمبنيُّ إما أن يكون أصليَّ البناء) وهو الحرف والفعل (وإما فرعيَّه) وهو الاسم.

«ويؤمر المعتكف بالصوم»، وقد سبق ما فيه. وما في رواية عمرو بن دينار قد سبق تضعيفه.

وأمَّا قولهم: ولو لم يكن الصيام شرطًا في الاعتكاف لما وجب في نذره كالصلاة، فنقول: إن أريدَ بقوله: «وجب» أي الصيام، وبقوله: «في نذره» أي الاعتكاف، والمعنى: لو لم يكن شرطًا لما وجب حيث نذرَ الاعتكاف، فنحن لا نقول بوجوب الصوم في الاعتكاف المنذور وإن أريدَ: لو لم يكن الصوم شرطًا في الاعتكاف لما وجب الصوم حيث نذرَ مع الاعتكاف، كما لا تجب الصلاة حيث نُذِرَتْ مع الاعتكاف، فنقول: إن أريد بعدم وجوب الصلاة أنه لا يلزم مطلقًا فليس مذهبنا، أو أنه لا يلزم الجمع بينها وبين الاعتكاف كما يلزم الجمع بين الصوم والاعتكاف حيث نذرَ أن يعتكف صائمًا، فهذا مذهبنا، والإلزام ممنوع، إذ جَعْلكم له شرطًا ينافي كونَ النذر علةً لوجوبه، فلا يصدق عليه أنه وجب النذر. وقد فرق أصحابنا بين الصلاة والصيام بأن الصيام مشروع في الاعتكاف إجماعًا، وأنه مناسب له، إذ كلٌّ منهما كَفٌّ، ولا كذلك الصلاة، مع أنها أفعال مباشرة.

وأمَّا تأويل حديث «ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه» فمردود، إذ لا يخفى أن المعتكف يصدق على المعتكف اعتكافًا منذورًا أو غيرَ منذور، وقوله: «إلا أن يجعله» أي: الصيامَ كما يعيِّنه السياق، فالمعنى: ليس على من نوى اعتكافًا منذورًا أو غيرَ منذورٍ أن يصوم إلا حيثُ نذر الصيام، وذلك ظاهر.

[ص٣] وأمَّا قولكم: «جمعًا بين الأدلة»، فأين الدليل الذي يقتضي شرطيةَ الصوم، فلم تذكروا إلا قوله: «ولا اعتكاف إلا بالصيام»، وقد علمت ما فيه.

ولو فرضنا اعتباره دليلاً فلنا طريقٌ مسلوكة في الجمع بينه وبين سائر الأدلة، وهي أن نقول بنَفْي الكمال، كما قالوه في «**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»(١)، وكما قال بعضهم في: «**لا صلاةَ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»(٢)، وقال بعضهم في: «**لا وضوءَ لمن لم يذكر اسم الله عليه**»(٣)، وقولهم: «**لا إيمانَ لمن لا أمانةَ له، ولا دينَ لمن لا عهدَ له**»(٤)، كما تقدم بيانه. والمطلوب هو موافقة الحق، وسلوكُ المسالك المألوفة بالمدارك المعروفة خيرٌ من ارتكاب الوعور، لاسيما إذا كان غلطًا وشططًا.

وأما القياس، فقياس العكس عند أصحابنا مختلَفٌ في حجيته، وعلى الأصح أنه حجة فقد عرَّفْناكم أن الشافعي نصَّ على عدم شرطية الصيام للاعتكاف، ونصَّ على عدم وجوب الجمع بين الاعتكاف والصلاة على الناذر أنْ يعتكفَ مصلِّيًا، ولم ينصَّ على وجوب الجمع بين الاعتكاف والصيام على الناذر أنْ يعتكفَ صائمًا ولا عدمه، فقاسه بعض الأصحاب على الصلاة فلم يُوجبه، وأكثر الأصحاب على أنه يجب للحديث: «ليس

---

(١) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١/ ٤٢٠) والحاكم في «المستدرك» (١/ ٢٤٦) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ٥٧) عن أبي هريرة. وإسناده ضعيف جدًّا، ويُروى من وجوهٍ أخرى كلها ضَعيفة. انظر «العلل المتناهية» (١/ ٤١٢، ٤١٣).

(٢) أخرجه البخاري (٧٥٦) ومسلم (٣٩٤) عن عبادة بن الصامت.

(٣) أخرجه أبو داود (١٠١، ١٠٢) عن أبي هريرة، وأخرجه الترمذي (٢٥) عن رباح بن عبد الرحمن عن جدته عن أبيها. وهو حديث حسن بشواهده.

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (١٢٣٨٣، ١٢٥٦٧، ١٣١٩٩) وأبو يعلى في «مسنده» (٢٨٦٣) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٨٨، ٩/ ٢٣١) عن أنس بن مالك، وهو حديث حسن.

على المعتكف صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه»، وفرقوا بينه وبين الصلاة كما مرَّ آنفًا.

فإن قيل: قد ثبت «ليس على المعتكف صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه» المفيد لوجوب الجمع بين الاعتكاف والصيام على من نذَره، وأنتم معشر الشافعية تقولون: لا يجب الجمع بين الاعتكاف وبين الصلاة على ناذره، وتلك مناقضة، إذ يلزمكم من قولكم: «لا يجب الجمع بين الاعتكاف والصلاة» أن تقولوا بعدم وجوب الجمع بينه وبين الصيام، ويلزمكم من إيجابكم الجمعَ في الصيام إيجابُه في الصلاة.

قلنا: أمَّا وجوب الجمع في الصيام فقد نصَّ عليه إمام الكون ﷺ، وأما نصُّ الإمام على عدم وجوب الجمع في الصلاة، فعلى فرضٍ أنه لا دليل له عليه من النصوص فقد بيّنّا الفارق، على أن هذه المنازعة المفروضة لا تكون إلا من طرف قائلٍ بوجوب الجمع في الصلاة، وأما قائل شرطية الصوم فقد صدقته النصوص على العموم والخصوص(١).

****

(١) بعدها رسالة من المعلمي إلى الصيلمي وردّ الأخير عليها.

[ص٤] سيدي العلّامة الهُمام ضياء الإسلام السيد صالح بن المحسن الصَّيلمي، حفظه الله تعالى، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

قال الجلال المحلّي في «شرح جمع الجوامع» عند ذكر قياس العكس ما لفظُه: «وهو إثباتُ عكس حكم شيءٍ لمثله، لتعاكُسِهما في العلة» ثم [قال:](١) ومن أدلته قوله ﷺ لأصحابه عندما قال لهم في تَعداد وجوه البرّ: «**وفي بُضْع أحدكم صدقة**». فقالوا: أيأتي أحدُنا شهوتَه وله فيها أجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وِزْرٌ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**».

قال البَنَّاني في حاشيته: قوله: «وهو إثبات عكس حكم... إلخ»، الحكم في الحديث المذكور هو ثبوت الوزر، وعكسه ثبوت الأجر، والشيء الوضع في الحرام، ومثل ذلك الشيء هو الوضع في الحلال الثابتِ له العكسُ المذكور، وجعل الوضع في الحرام والوضع في الحلال مِثْلَين من حيث إن كلًّا منهما وضعٌ، وإلَّا فهما ضدّانِ في الحقيقة. وقوله: «لتعاكسهما» أي: الحكمين. وقوله: «في العلة» وهي الوضع في الحرام الذي هو علة ثبوت الوزر، والوضع في الحلال الذي هو علة ثبوت الأجر، فكلٌّ من ثبوت الأجر وثبوت الوزر عكسٌ للآخر؛ لأن كلًّا من الوضع في الحرام والوضع في الحلال عكسٌ للآخر فتعاكُسُ العلتين المذكورتين مقتضٍ لكون الحكم المترتب على إحداهما عكسَ الحكم المترتب على الأخرى».

وقولكم: «ما مذهب الشافعية في الاعتكاف؟» فالاعتكاف عندهم ليس من شرطه الصيامُ إلا إن نَذَرَه، كأن يقول: لله عليَّ أن أعتكفَ صائمًا، بخلاف

(١) بياض في الأصل.

الصلاة، فلو قال: أن أعتكفَ مصلّيًا فله إفراد الاعتكاف عنها.

وقولكم: «إنه يلزمهم القول باشتراط الصيام في الاعتكاف بقياس العكس» لم يظهر وجهُه، ففضلًا انقلُوا تحت هذا لفظ «الغاية» مع شرحها.

واستشهادكم على الحقير ببضاعته (ولكنما أعمى القلوبَ التعصُّبُ) ليس في محله، فإنما يتعصب من لم يجد مَحِيصًا عن اللزوم، فأما نحن معشرَ الشافعية فلنا عن التعصب ـ لو فُرِض ـ مندوحةٌ بأن اشتراط الصيام هو القول القديم لإمامنا، مع أن لنا على القول الجديد نصوصًا صحيحة، منها: اعتكافه ﷺ الليلَ والنهارَ في العشر الأواخر من رمضان ونحوها، كما في حديث الصحيحين. ومنها: ما في الصحيحين[1] أيضًا عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله وسلم عليه وعلى آله قال: كنتُ نذرتُ في الجاهلية أن أعتكفَ ليلةً في المسجد الحرام قال: «فأَوْفِ بنذرك». ومنها: ما نقله ابن حجر في «التحفة»[2] عند قول «المنهاج»: «بل يصحُّ اعتكافُ الليل وحده» قال: للخبر الصحيح: «ليس على المعتكفِ صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه»[3].

* * * *

أخانا في الله سبحانَه، الوجيه في الأولى والآخرة، العلامة الشيظَمِي[4]

(١) سبق تخريج الحديثين.

(٢) «تحفة المحتاج» (٣/ ٤٦٩).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) هو بمعنى الطويل الجسيم الفتيّ من الناس أو الإبل أو الخيل، فهو صفة وليس نسبة إلى عَلَم أو قبيلة.

عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ونحمد الله إليكم حمدًا كثيرًا مؤبَّدةً أوقاتُه، والصلاة والسلام على خِيَرَة الخلق وآلِه، حَمَلةِ الشرع وهُداتِه، وأيَّده من نعش الهدى نهوضَه المبارك وغاراته.

أما بعدُ، فنقول: (مسألة) العترةُ جميعًا وابن عباس وعبد الله بن عمر ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة وأبو ثور: الصوم شرط في الاعتكاف، لقوله ﷺ: «**لا اعتكافَ إلا بالصيام**». ولو لم يكن الصيام شرطًا في الاعتكاف لما وجب في نذره كالصلاة. عبد الله بن مسعود والحسن البصري والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه: لا، لقوله ﷺ: «**ليس على المعتكف صيامٌ إلا أن يجعله على نفسه**»، أراد: الصوم لا يجبُ بنية الاعتكاف إلا حيث يجب الاعتكاف، جمعًا بين الأدلة وصيانةً لمنطقه عن اللغو، ولأنه مهما أمكن الجمع بالتأويل وجب. قالوا: قال لعمر: «**أوف بنذرك**»، وقد نذر اعتكافَ ليلةٍ. قلنا: «بيومها»، بدليل أن إحدى الروايتين أنه نذرَ اعتكافَ يومٍ، فثبتَ اشتراطُ الصيام في صحة الاعتكاف بالدليل وقياس العكس استظهارًا. وقياس العكس إثبات خلاف حكم الأصل في الفرع، فالأصل الصلاة، والفرع الصيام، والعلة عدم وجوب الصلاة بالنذر، أعني: بنذر الاعتكاف مصلِّيًا، وعكس العلة وجوب الصيام بالنذر، والحكم في الأصل عدم اشتراط الصلاة في صحة الاعتكاف، والحكم في الفرع خلافه، وهو اشتراط الصيام في صحة الاعتكاف، وبهذا يستوي قياسُ العكس على سُوقِه.



الرسالة الرابعة عشرة

مقــام إبراهـــيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحاط بكلّ شيءٍ علمًا، وأتقن كلَّ شيءٍ خلقًا وأمرًا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمدًا عبدُه ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه.

أمّا بعد، فهذه رسالة في شأن «مقام إبراهيم»، وما الذي ينبغي أن يُعمَل به عند توسعة المطاف؛ حاولتُ فيها تنقيحَ الأدلّة ودلالتها على وجه التحقيق، معتمدًا على ما أرجوه من توفيق الله ــ تبارك اسمُه ــ لي، وإن قلَّ علمي، وكلَّ فَهمي.

فما كان فيها من صواب فمن فضل الله عليَّ وعلى النّاس، وما كان فيها من خطأ فمنّي، وأسأل الله التوفيق والمغفرة.

قال الله تبارك وتعالى في سورة البقرة (الآية ١٢٥): ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾.

وقال سبحانه في سورة الحج (الآية ٢٦): ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾.

جاء عن جماعة من السلف تفسير «التطهير» في الآيتين بالتطهير من الشرك والأوثان.

وهذا من باب ذكر الأهمّ الذي يقتضيه السبب؛ فإنّ إخلال المُشركين بتطهير البيت كان بشركهم ونَصْبِهم الأوثانَ عنده.

ولا ريبَ أنّ التطهير من ذلك هو الأهمّ، لكنّ «التطهير» المأمور به أعمّ.

أخرج ابن أبي حاتم(١) عن مجاهد وسعيد بن جبير قالا: «من الأوثان والريب، وقول الزور والرّجس». ذكره ابن كثير وغيره(٢).

وقال البغوي(٣): قال ابن جبير وعطاء: «طهِّراه من الأوثان والريب وقول الزُّور».

وأخرج ابن جرير(٤) عن عُبيد بن عُمير قال: «من الآفات والريب».

* * * *

(١) في «تفسيره» (١/ ٢٢٧).

(٢) «تفسير ابن كثير» (١/ ٦١٣) و«الدر المنثور» (١/ ٦٣٣).

(٣) في «معالم التنزيل» (١/ ١١٤).

(٤) في «تفسيره» (٢/ ٥٣٢، ٥٣٣).

أقام إبراهيم وإسماعيل ـ عليهما السلام ـ البيتَ على الطهارة بأوفى معانيها؛ فالأمر بتطهيره أمرٌ بالمحافظة على طهارته، وأن يُمنَع ويُزال عنه كلُّ ما يخالفها.

وقوله: ﴿لِلطَّآئِفِينَ ...﴾ الآية، يدلُّ على أنّه مع أنّ التطهير مأمورٌ به لحرمة البيت، فهو مأمورٌ به لأجل هذه الفِرَق ـ الطائفين والعاكفين والقائمين والرُّكع السجود ـ لتؤدِّي هذه العباداتِ على الوجه المطلوب.

وهذا يبيّن أن «التطهير» المأمورَ به لا يَخُصُّ الكعبة، بل يَعُمُّ ما حواليها، حيث تُؤدَّى هذه العبادات، وأنّ في معنى التطهير إزالةَ كلِّ ما يمنع من أداء هذه العبادات، أو يُعسِّرها، أو يُخِلُّ بها، كأن يكون في موقع الطواف ما يَعُوق عنه؛ من حجارةٍ أو شوكٍ أو حُفَر.

فثبت الأمر بأن يُهيَّأَ ما حول البيت تهيئةً تمكِّن الطائفين والعاكفين والمصلِّين من أداء هذه العبادات بدون خلل ولا حرج.

لم يُحدّد الشارع ما أمر بتهيئته حول البيت بمقدارٍ مسمًّى، لكن لمّا أمر بالتهيئة لهذه الفرق على الإطلاق عُلِم أنّ المأمور به تهيئةُ ما يكفيها ويتّسع لهذه العبادات مع اليُسر.

فلمّا كان المسلمون قليلاً في عهد النبي ﷺ، كان يكفيهم المسجد القديم.

نعم كثُر الحُجّاج في حجّة الوداع، لكن لم يكن منتظرًا أن يكثروا تلك الكثرة، أو ما يقرب منها في السنوات التي تليها، وكانت بيوت قريش ملاصقةً للمسجد، لا تمكن توسعته إلا بهدمها، وهدمُها يُنفِّرهم، وعهدهم

بالشرك قريب.

فلمّا كثروا في زمن عمر رضي الله عنه، وزال المانع؛ هدم الدُّور، وزاد في المسجد، وهكذا زاد مَن بعده من الخلفاء بحسب كثرة المسلمين في أزمنتهم.

وادَّخر الله تعالى الزيادة العظمى لصاحب الجلالة الملك سعود بن عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود، أيّده الله، وأوزعَه شكر نِعَمِه، وزادَه من فضله.

* * * *

قدّم الله تعالى في الآيتين «الطّائفين» على «العاكفين» و«المصلين»، والتقديم في الذكر يُشعِر بالتقديم في الحكم، فقد بدأ النبي ﷺ في السعي بالصفا، وقال: «نبدأ بما بدأ الله به»[١]، وبدأ في الوضوء بالوجه.

فيؤخذ من هذا أنّ التهيئة للطائفين أهمّ من التهيئة للعاكفين والمُصلّين.

فعلى هذا يُقَدّم الطائفون عند التعارض، ولا يكون تعارضٌ عند إقامة الصلاة المفروضة جماعةً مع الإمام؛ لأنّ الواجب عليهم جميعًا الدخولُ فيها، وإنّما يمكن التعارضُ بين الطائفين وبين العاكفين والمصلّين تطوّعًا.

وإذْ كان المسجد ــ بحمد الله ــ واسعًا، وسيزداد سعةً، فإنّما يقع التعارض في المطاف، كما إذا كثُر الطائفون، وكان في المطاف عاكفون ومصلّون تطوّعًا، وضاق المطاف عن أن يسعَهم جميعًا بدون حرجٍ ولا خلل.

فإن قُدِّم بقرب البيت العاكفون والمصلّون، وقيل للطائفين: طوفوا من ورائهم، كان هذا تأخيرًا لمن قدّمه الله، ولزم منه[٢] الحرج على الطائفين، لطول المسافة عليهم، مع أنّ الطواف يكون فرضًا في الحجّ والعمرة، وإذا خرج العاكفون والمصلّون عن المطاف، وأدّوا عبادتهم في موضع آخر من المسجد، زال الحرجُ والخللُ البتّة.

* * * *

(١) أخرجه مسلم (١٢١٨) ضمن حديث جابر الطويل.

(٢) ط: «فيه»، والتصويب من المخطوطة.

منذ بعث الله تعالى نبيّنا محمدًا ﷺ لم يزل عدد المسلمين يزداد عامًا فعامًا، وبذلك يزداد الحُجّاج والعُمّار، ومع ذلك فقد توفّرت في هذا العصر أسبابٌ زاد لأجلها عدد الحجّاج والعمّار زيادةً عظيمة.

منها: حدوث وسائط النقل الأمينة السريعة المريحة.

ومنها: الأمن والرّخاء اللّذان لا عهدَ لهذه البلاد بهما، ولذلك زاد عدد السّكان والمقيمين زيادةً لا عهدَ بها.

ومنها: الأعمال العظيمة التي قامت وتقوم بها الحكومة السعودية لمصلحة الحجّاج، بما فيها تعبيد الطُّرق، وتوفير وسائط النقل، والعمارات المريحة، كمدينة الحُجّاج بجُدّة، والمظلاّت بمنًى ومزدلفة وعرفة، وتوفير المياه، وكلّ ما يحتاج إليه الحجّاج في كلّ مكان، وإقامة المستشفيات العديدة، والمَحْجَر الصحي الذي قضت به الحكومة السعودية على ما كانت بعض الدول تتعلّل به لمنع رعاياها عن الحجّ أو تصعيبه عليهم، والعمارة العظمى للمسجد النبوي، والتوسعة الكبرى الجارية الآن(١) للمسجد الحرام، وغيرُ ذلك ممّا زاد في رغبة المسلمين من جميع البلاد في الحجّ.

فزاد عدد الحجّاج في السنين الماضية، ويُنتظَر استمرار الزيادة عامًا فعامًا، لذلك أصبح المسجد ـ على سعته ـ يضيق بالمصلّين في كثيرٍ من أيّام الجُمَع في غير موسم الحجّ، فما الظنُّ به فيه؟

فوفّق الله تعالى جلالة الملك المعظّم سعود بن عبد العزيز ـ أطال الله عمره في صالح الأعمال ـ لتوسعته، والعمل فيه جارٍ.

---

(١) محرم سنة ١٣٧٨هـ [المؤلف].

وأشدُّ ما يقع الزّحام في الموسم: في المطاف، وتنشأ عن ذلك مضارُّ تلحقُ الأقوياءَ، فضلاً عن الضعفاء والنساء، ويقع الخلل في هذه العبادة الشريفة ـ وهي الطواف ـ؛ لزوال ما يُطلَب فيه من الخشوع والخضوع والتذلُّل، وصدق التوجّه إلى الله عزّ وجل؛ إذ يهتمُّ كلُّ من وقع في الزّحام بنفسه.

وقد يكون مع الرجل القويّ ـ أو الرجلين ـ ضعيفٌ أو امرأة أو أكثر فيحاول القويّ أن يدفع الزّحام عن نفسه وعمّن معه، فيدفع من بجنبه وأمامه ليشقّ له ولمن معه طريقًا على أيّ حالٍ، فيؤذي بعضهم بعضًا، وربّما وقع النزاع والخصام والضرب والشتم، ويقع زحام الرّجال للنساء، وقد قال النبي ﷺ: «**إنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**»[(١)]، وقد رأينا من النّاس من يُسِيء بغيره الظنّ، وربّما أدّى ذلك إلى الإيذاء بالدّفع والشّتم، وربّما بالضرب.

ومن المعلوم أنّ صحة الطواف لا تتوقّف على أدائه في المطاف، وإنّما شرطه أن يكون في المسجد، لكن جرى العمل على أن يكون في المطاف، ولو مع الزّحام؛ لأسباب:

منها: أنّ خارج المطاف غير مهيّأ للطواف فيه بغير حرج.

ومنها: أنّ غير الطائفين يقفون و يجلسون ويسلُكون وراءَ المطاف وعند زمزم، فيشقُّ على الطائفين تخلُّل تلك الجموع.

ومنها: أنّ من أهل العلم من يشترط لصحّة الطواف في المسجد أن لا

---

(١) أخرجه البخاري (٢٠٣٨، ٢٠٣٩) ومسلم (٢١٧٥) من حديث صفية بنت حُيي.

يحول بين الطّائف والكعبة بناءٌ ونحوه، وممّن ذكر ذلك صاحب «الفروع» (ج ٢ ص ٣٩٠)(١).

وإزالة هذه العوائق إنّما تتمّ بتوسعة المطاف.

فلم يكن بُدٌّ من توسعة المطاف، والعمل بذلك جارٍ، ولله الحمد.

إنّ أضيق موضعٍ في المطاف هو ما بين المقام والبيت، ويزداد ضِيقُه بالنّاس شدّة؛ لقربه من الحجر الأسود والمُلتزم، حيث يقف جماعةٌ كثيرة للاستلام والالتزام والدعاء.

وإذا كانت توسعة المطاف مشروعةً، فتوسعة ذلك الموضع مشروعةٌ، وما لا يتمُّ المشروع إلاّ به ـ ولا مانعَ منه ـ فهو مشروع.

يرى بعضُ أهل العلم أنّ هذا منطبقٌ على تأخير المقام، وأنّ التوسعة المطلوبة لا تتمّ إلاّ به.

فأمّا ما يقوله بعضهم من إمكان طريقة أُخرى لتوسعة المطاف في تلك الجهة أيضًا مع بقاء «المقام» في موضعه، وذلك بأن يُحدّد موضعٌ يكفي المصلّين خلفَه، ويُوسّعَ المطافُ من وراء ذلك توسعةً يكون مجموع عرضها وعرض ما بين المقام والبيت مُساويًا لعرض المطاف بتوسعته في بقيّة الجهات، فإذا كثُر الطائفون سلك بعضُهم أمام المقام كالعادة، وسلك بعضُهم في التوسعة التي خلفه، وخلف موضع المُصلّين فيه= ففي هذه الطريقة خلَلٌ من أوجهٍ:

الأوّل: أنّها مخالفةٌ لعمل مَن عملُهُ حُجّة؛ فإنّ موضع المقام في الأصل

---

(١) (٦/ ٣٧) ط. مؤسسة الرسالة.

بلصق الكعبة، وسيأتي إثباته.

فلمّا كَثُر النّاس في عهد عمر رضي الله عنه، وصار بقاءُ المقام بجنب الكعبة ـ ويصلّي الناس خلفَه ـ مظنّةَ تضييقِ المطاف على الطائفين= أخّرهُ ليبقى ما أمامه للطائفين مُتّسعًا لهم، ويخلو ما وراءه للمصلين، وأقرّه سائر الصحابة رضي الله عنهم، فكان إجماعًا، وهو حُجّة.

وقيل: إنّ النّبي ﷺ هو الّذي أخّرَ المقامَ للعلّة نفسِها.

وأيًّا ما كان فهو حجّة، وكان ممكنًا حينئذٍ أن يبقى المقامُ بجنب الكعبة، ويُحْجَر لمن يصلّي خلفَه موضعٌ يطوف الطائفون من ورائه، ويُوسَّع لهم المطاف من خلف.

وهذا نظير الطريقة الأخرى التي يشير بها بعضهم الآن، وأبعد منها عن الخلل، وقد أعرض عنها مَن عمله حُجّة، واختار تأخير المقام عن موضعه الأصليّ.

وإذا كانت الحالُ الآنَ كالحال حينئذٍ، فالذي ينبغي هو الاقتداء بالحجّة، وتأخير المقام.

وإذا ساغ لهذه العلّة تأخيره عن موضعه الأصليّ؛ فلَأن يَسُوغ لأجلها تأخيرُه عن موضعه الثاني أولى.

الثاني: أنّ تلك الطريقة لا تفي بالمقصود؛ لأنّ حاصلها أن يكون للمطاف في ذاك الموضع فرعٌ يسلك وراء المقامِ وموضعِ المصلِّين فيه.

وهذا مظنّة أن يَحرِص أكثر الطائفين على أن يسلكوا أمام المقام كالعادة، واختصارًا للمسافة، ويَحرِص على ذلك المطوّفون، وخلف

المطوّف جماعةٌ لا يجدون بُدًّا من متابعته، فيبقى الزّحام قريبًا ممّا كان.

الثالث: أنّه إن أُحيط موضعُ المصلين خلفَ المقام بحاجز شقَّ الدّخولُ إليه والخروجُ منه، وإن لم يُحجَز كان مظنّة أن يسلكه بعض الطائفين اختصارًا للمسافة، فيقع الخلل في العبادتين.

وإنّما كان يمنعهم من ذلك فيما مضى ـ مع بُعد المسافة ـ: توهُّمهم أنّ الطواف لا يصحّ إلا في المطاف.

وسيزول هذا الوهم عند توسعة المطاف من خلفه.

وبقيت أوجهٌ أُخرى؛ كتقديم حقّ المصلين على حق بعض الطائفين، وتطويل المسافة عليهم، واحتمال أن يضيق الموضع الذي يُخصَّص للمصلين خلف المقام؛ لأنّهم يكثرون في بعض الأوقات، ويَحرِص كثيرٌ منهم على المُكْث هناك للدعاء وغير ذلك.

وبالجملة فلا ريب أنّه إذا تحقّقت العلّة، ولم يكن هناك مانعٌ من تأخير المقام؛ فتأخيره هو الطريقة المُثلى.

هل هناك مانعٌ؟

يُبدي بعض الفضلاء مُعارضاتٍ، يرى أنّها تشتمل على موانعَ، وسأذكرها مع ما لها وما عليها، وأسأل الله التوفيق:

المعارضة الأولى:

يقول بعض الناس: ذكر جماعةٌ من المفسّرين ما يدلُّ على أنّ المقام ليس هو الحجر فقط، بل هو الحجر والبقعة التي هو فيها الآن، وتأخير

البقعة غير ممكن، فإذا نُقِلَ الحجر عنها، فإمّا أن يفوتَ العملُ بالآية، وإمّا أن يبقى الحكم للبقعة؛ لأنّها موضع الصلاة.

وأقول: إنّ النّظر في هذا يقتضي بسطَ ما يتعلّق بالمقام، وسأشرح ذلك في فصولٍ:

الفصل الأول

ما هو المقام؟

عامّة ما ورد فيه ذكر المقام من الأحاديث والآثار وكلام السّلف والأئمة ـ ويأتي كثيرٌ منها ـ يُبيّن أنّ «مقام إبراهيم» الذي في المسجد هو الحجر المعروف، غير أنّ بعض من رُوي عنه هذا رُوي عنه تفسير المقام في الآية بأنّه الحجُّ كلُّه، أو المشاعر.

وجاء عن ابن عباس رضي الله عنهما ما يبيِّن عدم الخلاف[1]، وأنّ من قال: «الحجّ كلُّه» أو «المشاعر» إنّما أراد أنّ الآية كما تنصُّ على شَرْعِ الصلاة إلى هذا الحجر الذي قام عليه إبراهيم لعبادة ربّه عزّ وجلّ ـ كما يأتي ـ، فهي تدلُّ على شرع العبادة في كل موضعٍ قام فيه إبراهيم للعبادة، على ما بيَّنه الشرع، وذلك هو الحجّ والمشاعر، ولهذا جاء عنهم في تفسير كلمة ﴿مُصَلًّى﴾ قولان[2]:

الأوّل: قِبْلَة؛ يُصلّون خلفه، أو يُصلّون عنده.

الثاني: مَدْعىً.

فالأوّل بالنسبة إلى الحجر.

والثاني ـ كما أفاده ابن جرير ـ[3] بالنسبة إلى المشاعر؛ لأنّ الدعاء

---

(١) فقد روى الطبري في «تفسيره» (٢/ ٥٢٥، ٥٢٦) عنه عدة روايات.

(٢) انظر «تفسير الطبري» (٢/ ٥٢٩).

(٣) «تفسيره» (٢/ ٥٣٠).

مشروعٌ عندها كلّها، بل يجمع العبادات المختلفة المشروعة فيها؛ إذ المطلوب بتلك العبادات هو ما يُطلَب بالدعاء من رضوان الله ومغفرته، وخير الدنيا والآخرة، فالدُّعاء عبادةٌ، والعبادة دعاءٌ.

فأمّا ما ذُكِرَ في المعارضة عن[1] بعض المفسرين؛ فأوّلهم - فيما أعلم - الزّمخشري، وتبعه بعض من بعده.

والزَّمخشري - على حسن معرفته بالعربية - قليل الحظِّ من السنّة، ورأى أنّه لا يكون الحجر مصلّى على الحقيقة إلاّ إذا كانت الصلاة عليه، وذلك غير مشروع ولا ممكن؛ لأنّه يصغر عن ذلك.

ولو وُفِّقَ الزمخشري للصواب لجعل هذا قرينةً على أنّ المراد بكلمة ﴿مُصَلًّى﴾ قِبلة، كما قاله السلف، أي: يُصلَّى إليه؛ كما بيّنه النبي ﷺ، وعمل به أصحابه فمن بعدهم.

ومن العلاقات المعتبرة في المجاز: المُجاورة، وهي ثابتةٌ هنا؛ فإنّ الصلاة إذا وقعت إلى الحجر فهي بجواره.

ووجهٌ آخر: وهو أن تكون كلمة ﴿مُصَلًّى﴾ اسمَ مفعول، والأصل: «مصلّى إليه»، حُذِفَ حرف الجرّ، فاتصل الضمير واستتر، كما يقوله ابن جنّي في «مُزَمَّل» من قول امرئ القيس[2]:

كأنّ أبانًا في عَرانينِ وَبْلِه كبيرُ أُناسٍ في بِجادٍ مُزَمَّلِ

---

(١) ط: «من». والمثبت من المخطوطة.

(٢) في المعلقة. انظر «ديوانه» (ص ٢٥). ط. دار المعارف.

أنّ الأصل «مُزَمَّل به» فحذفَ حرف الجرّ، فاتصل الضميرُ واستتر(١).

والنُّكتة على الوجهين هي - والله أعلم -: التنبيهُ على أنّ المزيّة للحجر لقيام إبراهيم عليه للعبادة، والمشروعُ لهذه الأمّة التأسّي به.

والقيام على الحجر لمثل عبادة إبراهيم لا يمكن إلاّ نادرًا، فعُوّض عنه بما يمكن دائمًا، وهو القيام للصلاة، وهو يصغر عن الصلاة عليه، ودفنُه - ليتسع مع بعض ما حوله للصلاة - يؤدي إلى اندثاره.

ولماذا التكلُّف؟ وإنّما المقصود: أن يكون للقيام في الصلاة تعلُّقٌ به، فشُرِعَت الصلاة إليه.

وعبارة الزمخشري(٢): «مقام إبراهيم: الحَجَر الذي فيه أثر قدميه، والموضع الذي كان فيه الحَجر حين وضع عليه قدميه».

ويُبطِل هذا القولَ - مع ما تقدّم - أنّ المذكور في الآية مقامٌ واحدٌ لا مقامان، وأنّ وضع الرِّجْل على الحجر بدون قيام حقيقيٍّ لا يكفي لأن يُطلَق عليه كلمة «مقام» على الحقيقة، وأنّ الذي كان من إبراهيم على الحجر فسُمّي لأجله «مقام إبراهيم» قيامٌ حقيقي، لا وضعُ رِجْلٍ فقط، وأنّ الموضع الذي قام فيه على الحَجَر ليس هو موضعه الآن، وأنّ المقام كان أولاً بلصق الكعبة، وكان الحكم معه، ثم حُوِّل إلى موضعه الآن، فتحوَّل الحكم معه.

وسيأتي إثبات هذا كلّه في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

* * * *

---

(١) انظر «الخصائص» (٣/ ٢٢١، ١/ ١٩٣). وفيه: «مزمَّل فيه».

(٢) في «الكشاف» (١/ ٩٣) ط. دار المعرفة.

الفصل الثاني
لماذا سُمّي «الحَجر» مقامَ إبراهيم؟

أعلى ما جاء في هذا: ما أخرجه البخاري(١) وغيره من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في خبر مجيء إبراهيم بإسماعيل عليهما السلام وأمّه إلى مكة، وما جرى بعد ذلك، وفيه في ذكر بناء البيت: «حتّى إذا ارتفع البناءُ جاء بهذا الحَجر، فوضعه له، فقام عليه وهو يَبني».

وفي روايةٍ أُخرى(٢): «حتّى إذا ارتفع وضَعُفَ الشيخ عن نقل الحجارة، فقام على المقام».

وعند ابن جريرٍ(٣) بسند صحيح يُلاقي سندَ البخاري الثاني: «فلمّا ارتفع البناء وضعُفَ الشيخ عن نقل الحجارة قام على حَجرٍ، فهو المقام».

وفي «فتح الباري»(٤): أنّ الفاكهيّ أخرج نحو هذه القصّة من حديث عثمان، وفيه: «فكان إبراهيم يقوم على المقام يبني عليه، ويرفعه له إسماعيل، فلمّا بلغ الموضع الذي فيه الركن وضعه - يعني الحَجر الأسود - موضعه، وأخذ المقام فجعله لاصقًا بالبيت... ثم قام إبراهيم على المقام، فقال: يا أيها الناس ! أجيبوا ربّكم».

---

(١) رقم (٣٣٦٤).

(٢) عند البخاري (٣٣٦٥). وقد سقطت هذه الفقرة من النسخة المطبوعة مع «الفتح» الطبعة السلفية الأولى.

(٣) في «تفسيره» (٢/ ٥٦٠) و«تاريخه» (١/ ٢٥٩، ٢٦٠).

(٤) (٦/ ٤٠٦).

قال في «الفتح»(١): «روى الفاكهيُّ بإسنادٍ صحيح من طريق مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قام إبراهيم على الحَجَر، فقال: يا أيها النّاس! أجيبوا ربّكم»».

وفي أوّل الخبر عند البخاري(٢) عن كثير بن كثير قال: «إنّي وعثمان بن أبي سليمان جلوسٌ مع سعيد بن جبير، فقال: ما هكذا حدّثني ابن عباس، ولكنّه قال».

وفي «فتح الباري» (ج٦ ص٢٨٣)(٣) بيانُ ما نفاه سعيد بن جبير، ذكر ذلك عن رواية الفاكهيّ والأزرقيّ وغيرهما. وفيه: أنّهم سألوا سعيد بن جبير عن أشياء، قال: «قال رجلٌ: أحقٌّ ما سمعنا في المقام ــ مقام إبراهيم ــ أنّ إبراهيم حين جاء من الشام حلف لامرأته أن لا ينزل بمكّة حتّى يرجع، فقرَّبتْ إليه امرأةُ إسماعيل المقام، فوضع رجله عليه حتّى لا ينزل؟ فقال سعيد بن جبير: ليس هكذا...».

والخبرُ ــ وفيه قريبٌ من هذا ــ عند الأزرقيّ (ج٢ ص٢٤)(٤) وفي آخره: «فلمّا ارتفع البُنيان وشقَّ على الشيخ تناولُهُ؛ قرّب له إسماعيل هذا الحَجَر، فكان يقوم عليه ويبني، ويُحوِّلُهُ في نواحي البيت حتّى انتهى إلى وجه البيت. يقول ابن عباس: فذلك مقام إبراهيم عليه السلام، وقيامه عليه».

---

(١) (٦/ ٤٠٦).
(٢) رقم (٣٣٦٣).
(٣) (٦/ ٤٠٠) ط. السلفية.
(٤) (٢/ ٣٢) ط. رشدي ملحس.

وقصّة مجيء إبراهيم ولقائه امرأة إسماعيل قد ذكرها ابن عباس[1]، وليس فيها ما يُحكى من وضع رجله على الحَجر.

وكان مجيئه ذلك قبل بناء البيت.

فهبْ أنّه ثبت وضعُه رجلَه على الحَجر وهو على دابّته، فليس هذا بقيام على الحَجر، ولا هو في عبادة، فلا يناسب مزيّةً للحَجَر، وإنّما القيام الحقيقيّ على الحَجر الذي يُناسب مزيّةً له: هو ما وقع بعد ذلك من قيامه عليه لبناء الكعبة، ثمّ للأذان بالحجّ.

فهذا هو الثابت في وجه تسمية الحَجَر «مقامَ إبراهيم».

****

(١) أخرجها البخاري (٣٣٦٤) عنه.

الفصل الثالث

أين وضع إبراهيم المقامَ أخيرًا؟

تقدّم في الفصل السّابق من حديث عثمان رضي الله عنه: «فجعله لاصقًا بالبيت».

ومن حديث ابن عبّاس: «فكان يقوم عليه ويبني، ويُحوِّلُهُ في نواحي البيت حتى انتهى إلى وجه البيت».

وقد ظهر أنّ منشأ مزيّته وحصول الآية فيه ـ وهي أثرُ قدمَيْ إبراهيم ـ هو قيامه عليه لبناء البيت.

فالظاهر أن يكون إبراهيم أبقاه إلى جانب البيت في ذلك الموضع الظاهر ـ وهو عن يَمْنة الباب ـ لتُشاهَد الآية، ويُعرَف تعلُّقه بالبيت.

وجاء عن بعض الصحابة ـ وهو نوفل بن معاوية الدّيليّ رضي الله عنه أنّه رآه في عهد عبد المطلب ملصقًا بالبيت[1]. وسنده ضعيف.

ويأتي بيان أنّ ذلك في الموضع المسامت له الآن.

وإقرار النبي ﷺ له هناك، يصلي هو وأصحابه خلفه بدون بيان أنّ له موضعًا آخر: يدلُّ على أنّ ذلك هو موضعه الأصليّ.

ولم أجد ما يخالف هذا من السنّة والآثار الثابتة عن الصحابة، ولا ما هو صريحٌ في خلافه من أقوال التابعين.

إلاّ أنّ المحبّ الطبري قال في «القِرى» (ص ٣٠٩): قال مالك في

(١) أخرجه الفاكهي (١/ ٤٤٢) والأزرقي (٢/ ٣٠).

«المدونة»: كان المقام في عهد إبراهيم عليه السلام في مكانه اليوم، وكان أهل الجاهلية ألصقوه إلى البيت خيفة السّيل، فكان ذلك في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر رضي الله عنه، فلمّا ولي عمر رضي الله عنه ردّه بعد أن قاس موضعه بخيوط قديمة قِيسَ بها، حتّى أخَّروه، وعمر هو الذي نصب معالم الحرم بعد أن بحث عن ذلك».

هذا آخر كلامه في «المدونة» فيما نقله صاحب «التهذيب مختصر المدونة». ولم أجد أصل ذلك الكلام في مظنّته من «المدونة» المطبوعة.

ثم قال المحبُّ: «وقال الفقيه سَنَد بن عنان المالكي في كتابه المترجم بـ «الطّراز» ـ وهو شرحٌ لـ «المدونة» ـ: وروى أشهب عن مالك قال: سمعتُ من يقول من أهل العلم: إنّ إبراهيم عليه السلام أقام هذا المقام، وقد كان ملصقًا بالبيت في عهد النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وقبل ذلك، وإنّما أُلصِقَ إليه لمكان السيل؛ مخافة أن يذهب به، فلمّا ولي عمر رضي الله عنه أخرج خيوطًا كانت في خزانة الكعبة، وقد كانوا قاسوا بها ما بين موضعه وبين البيت في الجاهلية، إذ قدّموه مخافة السيل، فقاسه عمر، وأخّره إلى موضعه اليوم، قال مالك: والذي حمل عمر...».

إنّ بين سند بن عنان وبين أشهب نحو ثلاث مائة سنة. فإن صحَّ عن مالك فهذا الذي أخبره بالحكاية لم يذكر مستنده، ولا أحسبه استند إلَّا إلى حكاية مجملة وقعت له عن تحويل عمر رضي الله عنه للمقام، وما جرى بعد ذلك، فقال ما قال.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ تحقيق تلك القضية بما يتّضح به أن ليس فيها دلالةٌ على ما ذكر.

وعلى كلّ حال؛ فهذه الحكاية المنقطعة لا تصلح لمقاومة ما تقدم من الأدلة، والله المستعان.

فالذي تعطيه الأدلة: أنّ إبراهيم عليه السلام وضع المقام عند جدار الكعبة في الموضع المسامت له الآن.

* * * *

الفصل الرابع

أين كان موضعه في عهد النبي ﷺ؟

في هذا ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه كان في موضعه الذي هو به الآن. والأدلة الصحيحة الواضحة تردّ هذا القول، كما يأتي في القول الثالث. ولكنّي أذكر ما جاء في هذا، مع النظر فيه؛ ليعرف:

أخرج الأزرقيّ(١) عن ابن أبي مُليكة قال: «موضع المقام هذا الذي هو به اليوم هو موضعه في الجاهلية، وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، إلاّ أنّ السيل ذهب به في خلافة عمر رضي الله عنه، فجُعِلَ في وجه الكعبة حتى قدم عمر، فردّه بمحضرٍ من الناس».

سند الأزرقي رجاله ثقات، وابن أبي مُليكة من ثقات التابعين، لكنّ الأزرقيّ نفسه لم يوثّقه أحدٌ من أئمة الجرح والتعديل، ولم يذكره البخاري، ولا ابن أبي حاتم، بل قال الفاسيّ في ترجمته من «العقد الثمين»(٢): «لم أر من ترجمه».

فهو ـ على قاعدة أئمة الحديث ـ مجهول الحال، وقد تفرّد بهذه الحكاية، والله أعلم.

---

(١) «أخبار مكة» (٢/ ٣٥).

(٢) (٢/ ٤٩).

وقال الأزرقيّ[١] أيضًا: حدّثني جدّي، حدّثنا داود بن عبد الرحمن عن ابن جريج عن كثير بن كثير بن المطلّب بن أبي وَداعة السَّهميّ عن أبيه عن جدّه قال: «كانت السيولُ تدخل المسجدَ الحرام... ربّما دفعت المقام عن[٢] موضعه، وربّما نَحَّتْه إلى وجه الكعبة، حتى جاء سيلٌ في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يُقال له: سيل أمّ نَهْشل.. فاحتمل المقام من موضعه، فذهب به، حتّى وُجدَ بأسفل مكة، فأُتي به، فرُبطَ إلى أستار الكعبة في وجهها، وكُتب في ذلك إلى عمر رضي الله عنه، فأقبل عمر رضي الله عنه فَزِعًا، فدخل بعمرة في شهر رمضان، وقد غُمّي موضعُهُ وعفّاه السيل، فدعا عمر بالنّاس، فقال: أَنشُد الله عبدًا عنده علم في هذا المقام، فقال المطَّلب بن أبي وَداعة السّهمي: أنا يا أمير المؤمنين عندي ذلك، فقد كنت أخشى عليه هذا، فأخذتُ قَدْرَه من موضعه إلى الركن، ومن موضعه إلى باب الحِجْر، ومن موضعه إلى زمزم بمِقَاطٍ[٣]، وهو عندي في البيت، فقال له عمر: فاجلسْ عندي. وأرسِلْ إليها، فأُتي بها، فمدّها، فوجدها مستويةً إلى موضعه هذا، فسأل النّاس وشاورهم، فقالوا: نعم هذا موضعه، فلمّا استثبت ذلك عمر رضي الله عنه وحُقَّ عنده أمر به، فأعلم ببناء رَبَضِه تحت المقام ثم حوّله، فهو في مكانه هذا إلى اليوم».

جدُّ الأزرقي وداود وابن جريج وكثير بن كثير: ثقاتٌ، لكن له عدّة علل:

الأولى: حال الأزرقي كما مرّ.

---

(١) «أخبار مكة» (٢/ ٣٣).

(٢) في المطبوعة: «من»، والتصويب من المخطوط وكتاب الأزرقي.

(٣) المقاط: الحبل الصغير الشديد الفتل يكاد يقوم من شدة فتله.

الثانية: أنّ ابن جريج ـ على إمامته ـ مشهورٌ بالتدليس، ولم يُصرّح هنا بالسماع من كثير بن كثير.

الثالثة: أنّه قد صحّ عن ابن جريج قولُه: «سمعت عطاء وغيره من أصحابنا...» فذكر ما سيأتي في القول الثالث، على وجهٍ يُشعِر باعتماده له.

الرابعة: أنّ كثير بن المطلب مجهول الحال[١]، ولا يُخرِجه عن ذلك ذِكْرُ ابن حبان له في «الثقات» على قاعدته التي لا يوافقه عليها الجمهور.

وقد روى ابن جريج عن كثير بن كثير عن أبيه عن جدّه حديثًا، فذكر ابن عيينة أنّه سأل كثير بن كثير عنه، فقال: ليس من أبي سمعتُه، ولكن من بعض أهلي عن جدّي[٢].

وروى غير ابن عيينة عن ابن جريج عن كثير بن كثير عن أبيه عن جده حديثًا قريبًا من الأوّل، ولعلّه هو. راجع «المسند» (ج٦ ص٣٩٩)[٣]. فإن كان حديثًا واحدًا فليس لكثير بن المطلب في الكتب الستّة و«المسند» شيء.

نعم أخرج ابن حبّان في «صحيحه»[٤] الحديث الثاني من طريق الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عن كثير بن كثير. وفيه ما يقتضي أنّه

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٤٢٩) و«الثقات» (٥/ ٣٣١).

(٢) انظر «مسند أحمد» (٢٧٢٤٣) و«سنن أبي داود» (٢٠١٦) و«معاني الآثار» للطحاوي (١/ ٤٦١) و«مشكل الآثار» (٢٦٠٨) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٢/ ٢٧٣).

(٣) رقم (٢٧٢٤٤).

(٤) رقم (٢٣٦٤).

حديثٌ آخر، لكنّ الوليد شاميّ، ورواية أهل الشام عن زهير أنكرها الأئمة؛ لأنّ زهيرًا حدّثهم من حفظه، فغلط وخلّط[١].

الخامسة: أنّه لمّا جرى ذكر المطّلب في القصة ذُكِر بما ظاهره أنّ المُخبِر غيرُه: «فقال له المطلب بن أبي وداعة السهميّ... فقال له عمر...».

وهذا يَرِيب في قوله في السند: «عن كثير بن كثير بن المطلب بن أبي وداعة السّهمي عن أبيه عن جده»؛ ويُشعِر بأنّ الحكاية منقطعة.

وقال الأزرقي[٢]: حدثني ابن أبي عمر قال: حدثنا ابن عيينة عن حبيب بن أبي الأشرس قال: «كان سيلُ أمّ نهشل قبل أن يعمل عمر رضي الله عنه الرّدمَ بأعلى مكة، فاحتمل المقام من مكانه، فلم يُدْرَ أين موضعه، فلمّا قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل: من يعلم موضعه؟ فقال المطّلب بن أبي وداعة: أنا يا أمير المؤمنين! قد كنتُ قدّرتُه وذَرعتُه بمقاط ــ وتخوفتُ عليه هذا ــ من الحِجر إليه، ومن الركن إليه، ومن وجه الكعبة إليه، فقال: ائْتِ به، فجاء به، ووضعه في موضعه هذا، وعمِلَ عمرُ الردمَ عند ذلك».

قال سفيان: فذلك الذي حدّثنا هشام بن عروة عن أبيه: «أنّ المقام كان عند سُقْع[٣] البيت، فأمّا موضعه الذي هو موضعه: فموضعه الآن، وأمّا ما يقوله الناس: إنّه كان هنالك موضعه، فلا».

---

(١) انظر «تهذيب التهذيب» (٣/ ٣٤٩، ٣٥٠).

(٢) «أخبار مكة» (٢/ ٣٥).

(٣) في كتاب الأزرقي: «سفع» وهو تصحيف. وفي المخطوطة: «صُقْع»، والسُّقع والصُّقع بمعنى الناحية. انظر «القاموس» (سقع).

قال سفيان: وقد ذكر عمرو بن دينار نحوًا من حديث ابن [أبي][(١)] الأشرس هذا، لا أُميِّز أحدهما عن صاحبه.

الأزرقي قد تقدّم حاله.

لكن قال الفاسيّ في «شفاء الغَرام» (ج١ ص٢٠٦): وروى الفاكهيّ[(٢)] عن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة مثل ما حكاه عنهما الأزرقيّ بالمعنى.

أقول: ليته ساق خبر الفاكهيّ؛ فإنّ الفاكهيَّ وإن كان كالأزرقيّ في أنّه لم يوثّقه أحدٌ من المتقدمين ولا ذكره، فقد أثنى عليه الفاسيّ في ترجمته من «العقد الثمين»[(٣)]، ونزّهه عن أن يكون مجروحًا، وفضّل كتابه على كتاب الأزرقي تفضيلاً بالغًا، ومع هذا فالأخبار التي يتفقان في الجملة على روايتها نجد الفاسيّ ومِن قبلِه المحب الطبري يُعنَيانِ غالبًا بنقل رواية الأزرقيّ، ويسكتان عن رواية الفاكهي، أو يشيران إليها إشارة فقط.

وأحسب الحامل لهما على ذلك حسن سياق الأزرقي.

وقد قيل لشعبة رحمه الله: مالك لا تحدّث عن عبد الملك بن أبي سليمان، وقد كان حسن الحديث؟ قال: مِنْ حُسْنها فررتُ[(٤)].

ويَرِيبني من الأزرقي حسنُ سياقه للحكايات وإشباعُه القولَ فيها، ومثل ذلك قليلٌ فيما يصح عن الصحابة والتابعين.

---

(١) الزيادة من الأزرقي. وهو حبيب بن أبي الأشرس كما سبق.

(٢) في «أخبار مكة» (١/ ٤٥٦).

(٣) (١/ ٤١١).

(٤) انظر «تهذيب التهذيب» (٦/ ٣٩٧).

ويَرِيبني أيضًا منه تحمُّسُه لهذا القول؛ فقد روى (ج٢ص٢٣)[(١)] عن ابن أبي عمر بسندٍ واهٍ إلى أبي سعيد الخدري، أنّه سأل عبدا لله بن سلام عن الأثر الذي في المقام، فقال: «كانت الحجارة... وذكر الخبر، وفيه في ذكر النبي ﷺ: «فصلّى إلى الميزاب وهو بالمدينة، ثمّ قدم مكة، فكان يصلي إلى المقام ما كان بمكة».

وقد روى الفاكهي[(٢)] هذا الخبر كما ذكره الفاسيّ في «شفاء الغرام» (ج١ص٢٠٦)، ولم يَسُقْ الفاسيّ سنده ولا متنه بتمامه، إنّما ذكر قطعة منه، هي بلفظها في رواية الأزرقي. ثم قال: «وفيه أنّ النبي ﷺ قدم مكة من المدينة، فكان يصلّي إلى المقام، وهو مُلْصَقٌ بالبيت، حتّى توفي رسول الله ﷺ».

أسقط الأزرقيّ في روايته قوله: «وهو ملصق بالبيت حتّى توفي رسول الله ﷺ»، وجعل موضعها: «ما كان بمكة».

وقال في (ج٢ص٢٧)[(٣)]: حدّثني محمد بن يحيى قال: حدّثنا سُليم بن مسلم عن ابن جريج عن محمد بن عبّاد بن جعفر عن عبدا لله بن صفوان قال: أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عبد الله بن السائب العابديّ ـ وعمر نازلٌ بمكة في دار ابن سباع ـ بتحويل المقام إلى موضعه الذي هو فيه اليوم، قال: فحوَّلَه ثم صلّى المغرب، وكان عمر قد اشتكى رأسه، قال

(١) (٢/ ٣٠) ط. رشدي ملحس.

(٢) في «أخبار مكة» (١/ ٤٤٢). وفي إسناده شيخ الفاكهي: عبد الله بن شبيب الربعي، أخباري ضعيف. انظر «لسان الميزان» (٤/ ٤٩٩).

(٣) (٢/ ٣٥).

[عبد الله بن السائب][1]: فلمّا صليتُ ركعةً جاء عمر فصلّى ورائي، قال: فلمّا قضى صلاته، قال عمر: أحسنتَ، فكنتُ أوّل من صلّى خلف المقام حين حُوّل إلى موضعه». عبد الله بن السائب القائل.

ولم تَرُقْ الأزرقيَّ كلمةُ «حُوّل» فعقّبه بقوله: «حدثني جدّي قال: حدثنا سليم بن مسلم عن ابن جريج عن محمد بن عبّاد بن جعفر عن عبد الله بن السائب ـ وكان يصلّي بأهل مكة ـ فقال: «أنا أوّل من صلّى خلف المقام حين رُدّ في موضعه هذا...».

هذا؛ وأمّا بقية السند بعد الأزرقيّ: فشيخه ابن أبي عمر سيأتي. وسفيان بن عيينة إمام. وحبيب بن أبي الأشرس ضعيف، راجع ترجمته في «الميزان» و «لسانه»[2].

وعمرو بن دينار ثقةٌ جليل، لكن لا يُدرَى ما قال. نعم يستفاد إجمالاً أنّه قد ذكر ما يتعلّق بالتقدير.

فأمّا ما ذكر في هذه الرواية من رأي ابن عيينة فقد ثبت عنه[3] ما يناقضه برواية ابن أبي حاتم الرازي وهو إمام، عن أبيه، وهو من كبار الأئمة المتثبتين، عن ابن أبي عمر شيخ الأزرقي، عن ابن عيينة نفسه. وسيأتي.

وأبو حاتم هو القائل في ابن أبي عمر هذا ـ شيخه وشيخ للأزرقي ـ: «كان شيخًا صالحًا، وكان به غفلة، رأيت عنده حديثًا موضوعًا حدّث به عن

---

(١) هذه الزيادة من المؤلف على نصّ الأزرقي، لتوضيح القائل.

(٢) «الميزان» (١/ ٤٥٠، ٤٥٤) و«اللسان» (٢/ ٥٤٤).

(٣) «عنه» ساقطة من المطبوع. وهي مثبتة في المخطوط.

ابن عيينة، وكان صدوقًا»[١].

أقول: ابن أبي عمر ثقةٌ فيما يرويه عنه أبو حاتم ومسلم ونحوهما من المتثبتين؛ لأنّهم يحتاطون وينظرون في أصوله، وإنّما تخشى غفلته فيما يرويه عنه من دونهم، ولاسيَّما أمثال الأزرقيّ.

القول الثاني:

قال بعضهم: كان المقام لاصقًا بالكعبة في عهد النبي ﷺ، حتّى أخّره هو ﷺ إلى موضعه الآن.

ذكر ابن كثير[٢] أنّ ابن مردويه روى بسنده إلى شريك عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد قال: قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله ! لو صلينا خلف المقام؟ فأنزل الله: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فكان المقام عند البيت، فحوّله رسول الله ﷺ إلى هذا».

أشار ابن كثير إلى ضعفه.

وقال ابن حجر في «الفتح» (ج٨ ص٢٩)[٣]: أخرج ابن مردويه بسند ضعيف، فذكره.

أقول: شريكٌ من النبلاء، إلاّ أنّه يخطئ كثيرًا ويدلِّس[٤]. وإبراهيم بن

(١) انظر «الجرح والتعديل» (٨/ ١٢٤) و«تهذيب التهذيب» (٩/ ٥١٩).
(٢) في «تفسيره» (١/ ٦١٢، ٦١٣).
(٣) (٨/ ١٦٩) ط. السلفية.
(٤) انظر «تهذيب التهذيب» (٤/ ٣٣٥، ٣٣٧).

مهاجر صدوقٌ كثير الخطأ، يحدّث بما لا يحفظ فيغلَط[١].

وقد صحّ عن مجاهد أنّ عمر هو الذي حوّل المقام، كما سيأتي.

وفي «شفاء الغرام» (ج١ص٢٠٦): «ذكر موسى بن عقبة في مغازيه... قال موسى بن عقبة...: وكان ـ زعموا ـ أنّ المقام لاصقٌ في الكعبة، فأخّره رسول الله ﷺ في مكانه هذا».

موسى بن عقبة ثقةٌ أدرك بعض الصحابة، لكن ذكروا أنّه تتّبع المغازي بعد كِبَر سنّه، فربّما يسمع ممّن هو دونه[٢]، وقد قال: «زعموا».

القول الثالث:

قال آخرون: كان المقام في عهد النبي ﷺ وبعده لاصقًا بالكعبة، حتى حوّله عمر رضي الله عنه.

قال ابن كثير[٣]: قال عبد الرزاق عن ابن جريج حدثني عطاء وغيره من أصحابنا قالوا: «أول مَن نقله عمر بن الخطاب رضي الله عنه».

وقال عبد الرزاق[٤] أيضًا: عن معمر عن حميد الأعرج عن مجاهد قال: «أوّل من أخّر المقام إلى موضعه عمر بن الخطاب».

(١) «تهذيب التهذيب» (١/ ١٦٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (١٠/ ٣٦١).

(٣) (١/ ٦١٢). وهو في «مصنف عبد الرزاق» (٥/ ٤٨).

(٤) «المصنف» (٥/ ٤٧، ٤٨).

وقال ابن حجر في «الفتح» (ج٨ ص١٢٩)[١]: «كان المقام من عهد إبراهيم لِزْقَ البيت، إلى أن أخّره عمر رضي الله عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن». أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» بسند صحيح عن عطاء وغيره وعن مجاهد أيضًا.

ونقل الفاسيّ[٢] عن كتاب «الأوائل» لأبي عروبة ـ أراه الحرّاني حافظٌ ثقة ـ عن سلمة ـ أراه ابن شبيب ثقة ـ عن عبد الرزاق...، فذكر السندين اللذين ذكرهما ابن كثير، وقال في متن الأول: «إنّ عمر رضي الله عنه أوّلُ من رفع المقام، فوضعه في موضعه الآن، وإنّما كان في قُبُلِ الكعبة».

وقال في الثاني: عن مجاهد قال: «كان المقام إلى جنب البيت، وكانوا يخافون عليه من السيول، وكان الناس يُصلُّون خلفه».

قال الفاسي: انتهى باختصار؛ لقصة ردّ عمر للمقام إلى موضعه الآن، وما كان بينه وبين المطّلب بن أبي وداعة السهميّ في موضعه الذي حرّره المطّلب.

فلا أدري: أخبرٌ آخر هذا عن مجاهد؟ أم هو ذاك الخبر اختصره عبد الرزاق في «مصنفه»، وحدّث به سلمة من حفظه؟ أم ماذا؟

وعلى كلّ حال؛ فالذي نقل ابن كثير وابن حجر عن «مصنف عبد الرزاق» ثابتٌ، فيتعين حمل هذه الرواية على ما لا يخالفه.

---

(١) (٨/ ١٦٩).

(٢) في «شفاء الغرام» (١/ ٢٠٦).

وفي «الدُّرّ المنثور»[(١)]: أخرج ابن سعد عن مجاهد قال: قال عمر بن الخطاب: «من له علمٌ بموضع المقام حيث كان؟ فقال أبووَدَاعة بن هُبيرة[(٢)] السهمي: عندي يا أمير المؤمنين! قدَّرتُه إلى الباب، وقدرتُه إلى ركن الحجر، وقدرته إلى الرُّكن الأسود، وقدرته، فقال عمر: هاته، فأخذه عمر، فردّه إلى موضعه اليوم للمقدار الذي جاء به أبووداعة».

لا أدري ما سنده، وبقيّة الروايات في هذا تذكر المُطّلب بن أبي وداعة، لا أبا وداعة نفسه.

وقال ابن كثير[(٣)]: قال ابن أبي حاتم: أخبرنا أبي، أخبرنا ابن أبي عمر العدني، قال: قال سفيان ـ يعني ابن عيينة، وهو إمام المكّيين في زمانه ـ: «كان المقام من سُقْع البيت على عهد رسول الله ﷺ، فحوّله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ، وبعد نزول قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا، فردّه عمر إليه».

وقال سفيان: «لا أدري كم بينه وبين الكعبة قبل تحويله».

قال سفيان: «لا أدري: أكان لاصقًا بها أم لا؟».

وقال ابن حجر في «الفتح» (ج٨ ص١٢٩)[(٤)]: أخرج ابن أبي حاتم

---

(١) (١/ ٦٢٩) ط. هجر.

(٢) كذا في الأصل. والصواب «ضُبَيرة» كما ضبطه الحافظ في «تبصير المنتبه» (٣/ ٨٣١).

(٣) (١/ ٦١٢). والنص في «تفسير ابن أبي حاتم» (١/ ٣٧٢).

(٤) (٨/ ١٦٩).

بسندٍ صحيح عن ابن عيينة قال: «كان المقام في سُقع البيت في عهد رسول الله ﷺ، فحوّله عمر، فجاء سيلٌ فذهب به، فردّه عمر إليه»، قال سفيان: «لا أدري أكان لاصقًا بالبيت أم لا؟».

هذا بغاية من الصحة عن سفيان بن عيينة؛ كما تقدم أواخرَ الكلام على القول الأول.

تمحيص هذه الأقوال

قد يُنتصر للأوّل بأنّ عمر رضي الله عنه لم يكن ليخالف النبي ﷺ.

وما معنى تقدير المطَّلب وتحرّي عمر؟

فالظاهر أنّ المقام لم يزل بموضعه اليوم، فقدّره المطّلب منه، فذهب به السيل، وطمس موضعه، فجُعل بجنب الكعبة حتى يقدم عمر، فقدم وتحرّى، وردّه حيث كان.

وكأنّ هذه القضية بلغت بعضَ الناس مجملةً أنّه كان بجنب الكعبة، وأنّ عمر نقله إلى موضعه اليوم، فتوهّموا أنّه كان بجنب الكعبة منذ قديم، فراحوا يخبرون بذلك.

ويُنتصَر للثاني بأنّ أولئك الأئمة لم يكونوا ليتوهموا بدون أصل، فلعلّ النبي ﷺ حوّل المقام أخيرًا، ولم يبلغهم ذلك، وثبت عندهم أنّه قد كان في عهد النبي ﷺ بجنب الكعبة، فاستصحبوا ذلك، والباقي كما مرّ.

ويُنتصَر للثالث بأنّه قد يقع من عمر رضي الله عنه ما هو في الصورة مخالفة، وهو في الحقيقة موافقة بالنظر إلى مقاصد الشرع واختلاف الأحوال، وقد يخفى علينا وجه ذلك، ولكنّا نعلم أنّ الصحابة رضي الله عنهم

لا يُـجمعون إلاّ على حقّ.

وتقدير المطَّلب وتحرّي عمر ـ إن صحّ ـ فقد يخفَى علينا سببه.

وإذا كان ذلك محتملاً؛ فليس لنا أن نجعل جهلنا به حجةً على توهيم أولئك الأئمة وهم هم، ومنهم عطاء وقَدمُه وفضلُ علمه بالمناسك، ومجاهد وقَدمُه وفضلُ علمه بالتفسير، ومالك وابن عيينة، وهما هما.

ولم تكن قضية المطّلب لِتخفَى على أئمة مكة: عطاء ومجاهد وابن عيينة، بل قد ذكرها الأخيران فيما روي عنهما، والمخالف لهؤلاء ليس مثلَهم، ولا قريبًا منهم؛ فهو أحقُّ بالوهم.

أقول: قد أغنانا الله ـ وله الحمد ـ عن هذا الضرب من الاحتجاج بثبوت النقل عمّن لا يمكن أن يُظنَّ به التوهم.

أخرج البيهقي[١] من طريق أبي ثابت ــ وهو محمد بن عبيدالله المدني[٢]، ثقة من شيوخ البخاري في «صحيحه» ــ عن الدراوردي عن هشام بن عروة عن أبيه[٣] عن عائشة رضي الله عنها، أنّ المقام كان زمانَ رسول الله ﷺ وزمانَ أبي بكر رضي الله عنه ملتصقًا بالبيت، ثمّ أخَّره عمر رضي الله عنه».

(١) في «دلائل النبوة» (٢/ ٦٣). وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (١/ ٦٢٩) إلى «سننه»، ولا يوجد فيه.

(٢) انظر «تهذيب التهذيب» (٩/ ٣٢٤).

(٣) «عن أبيه» ساقطة من المطبوع، وزيدت من مخطوطة المؤلف، وكذا في «الدلائل» و«تفسير ابن كثير».

ذكره ابن كثير في «تفسيره»[١] بسند البيهقي، ورجاله ثقات. وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح. وذكره ابن حجر في «الفتح»[٢]، وقال: بسند قوي.

وذكر الفاسي في «شفاء الغرام»[٣]: أنّ الفاكهيّ روى عن يعقوب بن حُمَيد بن كاسب قال: حدّثنا عبد العزيز بن محمد عن هشام بن عروة عن أبيه ـ قال عبد العزيز: أُراه عن عائشة ـ: «أنّ المقام كان في زمن النبي ﷺ إلى سُقع البيت».

يعقوب بن حُميد متكلَّم فيه، ووثّقه بعضهم[٤]. والاعتماد على حديث أبي ثابت.

وقال البخاري في «صحيحه»[٥] في أبواب القبلة: باب في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، ثمّ ذكر حديث ابن عمر[٦] رضي الله عنهما لمّا سُئل عن رجلٍ طاف بالبيت للعمرة، ولم يَطُفْ بين الصفا والمروة، أيأتي امرأته؟ فقال: قدم النبي ﷺ، فطاف بالبيت سبعًا، وصلّى خلف المقام ركعتين، وطاف بين الصفا والمروة» الحديث.

---

(١) (١/ ٦١٢).
(٢) (٨/ ١٦٩).
(٣) (١/ ٢٠٧). والنصّ عن الفاكهي (١/ ٤٥٥) والأزرقي (٢/ ٣٥).
(٤) انظر «تهذيب التهذيب» (١١/ ٣٨٣).
(٥) (١/ ٤٩٩) مع «الفتح».
(٦) رقم (٣٩٥).

ثم حديث ابن عمر[١] وحديث ابن عباس[٢] رضي الله عنهم في دخول النبي ﷺ الكعبة.

وفي الأوّل: «ثم خرج فصلّى في وجه الكعبة ركعتين».

وفي الثاني: «فلمّا خرج ركع ركعتين في قُبُلِ الكعبة، وقال: «هذه القبلة».

والقدوم الذي ذكره ابن عمر في حديثه الأول كان في عمرة؛ لأنّ ابن عمر أجاب به السائل عن العمرة، وأُراها عمرة القضية.

وفي «المسند» (ج٤ص٣٥٥)[٣] من حديث ابن أبي أوفى: «اعتمر النبي ﷺ فطاف بالبيت، وطفنا معه، وصلى خلف المقام وصلينا معه...».

وسنده بغاية الصحة. وقد أخرجه البخاري مختصرًا في «باب عمرة القضية» من المغازي[٤].

وذكر ابن حجر[٥] هناك مَنْ صرّح فيه بقوله: «في عمرة القضية»، وسياقه واضحٌ في ذلك.

ولفظ «وجه الكعبة» ورد في عدة أخبارٍ تقدّمت.

وفي «القِرَى» (ص٣١٥) عن ابن عمر: «البيت كلُّه قبلة، قبلته وجهه».

---

(١) رقم (٣٩٧).

(٢) رقم (٣٩٨).

(٣) رقم (١٩١٣١).

(٤) رقم (٤٢٥٥).

(٥) في «الفتح» (٧/ ٥٠٩).

نسبه إلى سعيد بن منصور.

والمراد به في تلك الأخبار ـ كما يقضي به سياقُها ـ تارةً: جدارُها المقابل لموضع المقام الآن، وتارةً: ما بجانب هذا الجدار من المطاف.

والأخبار التي أطلقته على هذا تُبيّن أنه ليس منه موضع المقام الآن، بل هو الموضع الذي كان فيه المقام قبل أن يُحوِّله عمر رضي الله عنه إلى موضعه الآن.

ولفظ «قُبُل الكعبة» في حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما هو أيضًا ذاك الموضع.

وابن عباس إنّما سمع هذا الحديث من أسامة رضي الله عنه كما بيّنه ابن حجر في «الفتح»[١]، وراويه عن ابن عباس عطاء، يرويه عطاء تارة عن ابن عباس عن أسامة، وتارة عن أسامة نفسه.

وقد تقدّم قول عطاء: «إنّ عمر رضي الله عنه أوّل من رفع المقام فوضعه في موضعه الآن، وإنّما كان في قُبُل الكعبة».

بل ثبت في حديث عطاء عن أسامة عند النسائي[٢] بسند رجالُه ثقات: «... ثمّ خرج فصلّى خلف المقام ركعتين، وقال: «هذه القبلة».

ويؤيد ذلك ما في «السيرة» عن ابن إسحاق[٣]: حدّثني محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي ثور، عن صفية بنت شيبة أنّ

---

(١) (١/ ٥٠١).

(٢) (٥/ ٢٢٠).

(٣) انظر «سيرة ابن هشام» (٢/ ٤١١).

رسول الله ﷺ لمّا نزل مكة واطمأنّ الناس، خرج حتى جاء البيت، فطاف على راحلته، يستلم الرُّكن بمِحْجَنٍ في يده، فلمّا قضى طوافه دعا عثمان بن طلحة، فأخذ منه مفتاح الكعبة ففتحت له، فدخلها...».

محمد بن جعفر وعبيدالله من رجال «الصحيح». وابن إسحاق حسن الحديث.

فهذا الخبر يدلُّ على أنّ صلاته ﷺ بعد خروجه كانت ركعتي الطواف، ومن سنته ﷺ أن يصلّيهما خلف المقام.

فأمّا صلاتُه في الكعبة ـ على القول بها ـ فهي تحيّتها.

ثبت بما تقدم أنّ صلاته ﷺ عقبَ خروجه من الكعبة كانت خلف المقام، وأنّ المقام حينئذٍ كان عند جدار الكعبة.

لمّا دخل النبي ﷺ الكعبة كان ابن عمر غائبًا، فبلغه ذلك، فأقبل «يركبُ أعناقَ الرجال»، «المسند» (ج٦ص١٣)(١)، فجاء وقد خرج النبي ﷺ، وبلال في الكعبة لمّا يخرج، فكان هَمُّ ابن عمر أن يزاحم ليسأل بلالاً: ماذا صنع النبي ﷺ في الكعبة؟

وفي تلك الأثناء صلّى النبي ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ خارج الكعبة.

فكأنّ ابن عمر اشتغل بالمزاحمة والمساءلة، فلم يُحقّق أإلى المقام صلّى النبي ﷺ أم عن يساره، أم عن يمينه؟ فاقتصر على قوله: «في وجه الكعبة».

---

(١) رقم (٢٣٨٩٧). وإسناده ضعيف، لضعف عثمان بن سعد أحد رجال الإسناد.

فأمّا ما في أكثر روايات حديث أسامة رضي الله عنه: «في قُبُل الكعبة»، فيظهر أنّ ذلك مراعاة لقوله عقب ذلك: وقال: «هذه القبلة».

خشي أن يتوهّم أنّ الإشارة إلى المقام، مع قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾؛ فعدل إلى قوله: «في قُبُل الكعبة»؛ ليعلم أنّ الإشارة إليها، أو إلى ذلك الموضع منها، كما يأتي.

في «صحيح مسلم»[١] عن جابر ـ في حجّة الوداع، بعد ذكر الطواف ـ: «ثم نفذَ إلى مقام إبراهيم... فجعل المقام بينه وبين القبلة».

هكذا في عدة نسخ من «الصحيح» وكتب أخرى[٢].

وذكره الطبري في «القِرَى» (ص ٣١٠) بلفظ: «ثم تقدّم»[٣]، وكذا نقله الفاسيّ[٤] عنه.

---

(١) رقم (١٢١٨).

(٢) انظر «المنتقى» لابن الجارود (٤٦٩).

(٣) هذا اللفظ في كثير من مصادر السنة، انظر: «سنن أبي داود» (١٩٠٥)، والدارمي (١٨٥٧) و«صحيح ابن حبان» (٣٩٤٤) و«مسند عبد بن حميد» (١١٣٥) و«مصنف ابن أبي شيبة» (ص٣٧٨، ٤٢٧ ـ من الجزء المفقود) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٥/ ٧، ٩١) و«دلائل النبوة» (٥/ ٤٣٤). وهو بلفظ «عمد» في «مسند أحمد» (١٤٤٤٠) و«صحيح ابن خزيمة» (٢٧٥٤) و«منتقى ابن الجارود» (٤٦٥). وبلفظ «قام» في «سنن النسائي» (٥/ ٢٣٥، ٢٤١) وابن ماجه (٣٠٧٤). وبلفظ «أتى» في «سنن الترمذي» (٨٥٦) والنسائي (٥/ ٢٢٨) وابن ماجه (١٠٠٨، ٢٩٦٠) و«صحيح ابن خزيمة» (٢٧٥٥) و«مصنف ابن أبي شيبة» (ص٤٢٢). وبلفظ «انطلق» عند ابن حبان (٣٩٤٣)، وبلفظ «ذهب» عند البيهقي (٥/ ٩٠).

(٤) في «شفاء الغرام» (١/ ٢٠٦).

وزعم الطبري أنّه يُشعِر بأنّ المقام لم يكن حينئذٍ ملصقًا بالكعبة. ولم يصنع شيئًا.

أمّا كلمة «تقدّم» ـ إن صحّت ـ فدلالتها على الملاصقة أقرب ؛ لأنّه كان في الطواف، فأنهاه عند الرّكن، فإذا واصل مَشْيه بعد ذلك إلى يَمْنة الباب فهذا تقدُّم، ولو كان المقام حينئذ في موضعه الآن لكان المشي إليه مشيًا عن الكعبة، فكان حقُّه أن يقال: «تأخَّر».

وأمّا قوله: «فجعل المقام بينه وبين الكعبة» فلا يخفى أنّ المصلِّي إلى المقام إذ كان بِلِصْقِ الكعبة إمّا أن يكون عن يمينه، أو يساره، أو خلفه، فإذا كان خلفه فقد جعله بينه وبين الكعبة.

فقد ثبت بما تقدّم ـ لا سيّما حديث عائشة رضي الله عنه ـ صحّةُ القول الثالث الذي عليه أئمة مكّة: عطاء و مجاهد وابن عيينة، مع أنّ الإنصاف يقضي بأنّ قولهم مجتمعين يكفي وحده للحجّة في هذا المطلب، والله أعلم.

* * * *

الفصل الخامس

لماذا حوّل عمر رضي الله عنه المقام؟

قد تقدّم أوّل الرّسالة ما تقدّم.

عَلم عمر رضي الله عنه أنّ أئمة المسلمين مأمورون بتهيئة ما حول البيت للطائفين والعاكفين والمصلّين؛ ليتمكنوا من أداء عبادتهم على الوجه المطلوب بدون خلل ولا حرج.

وعلم أنّ هذه التهيئة تختلف باختلاف عدد هؤلاء.

وعلم أنّهم قد كثروا في عهده، وينتظر أن يزدادوا كثرةً، فلم تبقَ التهيئة التي كانت كافيةً قبل ذلك كافيةً في عهده.

ورأى أنّ عليه أن يجعلها كافية، فإن كان ذلك لا يتمّ إلا بتغيير يتمُّ به المقصود الشرعي، ولا يفوت به مقصودٌ شرعيّ آخر، فقد علم أنّ الشريعة تقتضي مثل هذا التغيير، فليس ذلك بمخالفة للنبي ﷺ، بل هو عين الموافقة، وشواهد هذا كثيرة، وأمثلته من عمل عمر رضي الله عنه وغيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم معروفة.

فهذه حجّة بيّنة لعمر رضي الله عنه. هذه الحجة لا تُبِيح له من التغيير إلا ما لا بدّ منه.

وللمقام حقوق:

الأول: القرب من الكعبة.

الثاني: البقاء في المسجد الذي حولها(١).

الثالث: البقاء على سمت الموضع الذي هو عليه.

فقد تقدّم في حديث ابن عباس وأسامة رضي الله عنهم قولُ النبي ﷺ بعد صلاته إلى المقام: «**هذه القبلة**».

قال ابن حجر في «الفتح»(٢): «الإشارة إلى الكعبة... أو الإشارة إلى وجه الكعبة، أي: هذا موقف الإمام...».

وفي «المسند» (ج٥ص٢٠٩) في حديث أسامة: «ثمّ خرج، فأقبل على القبلة، وهو على الباب، فقال: «**هذه القبلة، هذه القبلة**» مرّتين أو ثلاثًا».

فقد يُجمَع بين الرّوايتين بأنّه قال هذه الكلمة «هذه القبلة» عند خروجه، ثم قالها عقب صلاته.

فتكون الأولى إشارة إلى الكعبة، والثانية إشارةً إلى موقف الإمام.

وهذا الثاني محمولٌ على الندب كما في «الفتح»(٣)، وهو ظاهر.

وجرى العمل على اختيار وقوف الإمام على ذاك السَّمت: إمّا خلف المقام، وإمّا أمامه.

وبعد كثرة الناس وتضايق ما خلف المقام، بقي العمل على اختيار وقوف الإمام قُدّام المقام.

---

(١) ما زيد في المسجد القديم فله حكمه، كما يصح فيه الطواف وغير ذلك. [المؤلف].

(٢) (١/ ٥٠١).

(٣) (١/ ٥٠٢).

وفي «المسند» (ج٦ص١٤) في ذكر موضع صلاة النبي ﷺ في الكعبة: «وجعل المقام خلف ظهره».

وذكر المحب الطبري في «القِرَى» (ص ٣١٢ وما بعدها)، والفاسيّ في «شفاء الغرام» (ج١ص٢١٩) أخبارًا وآثارًا تتعلّق بذاك الموضع، منها: من «سنن سعيد بن منصور» عن ابن عبّاس أنّه قال ــ وهو قاعدٌ قبالةَ البيتِ والمقام ــ: «البيت كلُّه قبلة، وهذه قبلته».

وقد تقدّم في الفصلين الثاني والثالث ما يدلّ على أنّ إبراهيم عليه السلام انتهى إلى ذلك الموضع في قيامه على المقام لبناء البيت، وقام عليه وهو فيه للأذان بالحجّ.

فالبيت الذي بناه إبراهيم عليه السلام قبلة، والجانب الذي كان القيام فيه ــ وهو ما بين الحِجْر والحَجَر ــ خاصٌّ في ذلك. والموضع الذي كان القيام عنده أخصّ.

وشُرعت الصلاة إلى المقام؛ لأنّ عليه كان القيام.

فارتباطه بذاك الموضع من جدار الكعبة واضحٌ، وتعلُّق الصلاة بأن تكون إلى القبلة أبلغُ وأهمُّ من تعلُّقها بأن تكون قربَ القبلة.

التغيير الذي لا بدّ منه يقتصر على التخفيف من الحق الأوّل للمقام ــ وهو القرب من الكعبة ــ ولعلّه أخفُّ حقوقه، وبذلك عمل عمر؛ أخّر المقام بقدر الحاجة محافظًا على الحقّين الأخيرين: بقاء المقام في المسجد، على السّمت الخاص.

تقدّم في قول ابن عيينة الثابت عنه: «فحوّله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ،

وبعد قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾».

لماذا زاد ابن عيينة: «وبعد قوله تعالى....» مع أنّ ذلك معلومٌ قطعًا ممّا قبله؟

لا يبعدُ أن يكون ابن عيينة أومأ إلى سبب تأخير عمر للمقام؛ لأنّ الآية أمرت بالصلاة خلفه، وبقاؤه بجانب الكعبة ـ والنّاس بين مصلٍّ خلفه وطائفٍ ـ يلزمه عند كثرة الناس أن يقع الخلل والحرج في العبادتين كما مرّ.

وأخرج الفاكهيّ(١) بسندٍ ضعيف عن سعيد بن جبير: «كان المقام في وجه الكعبة.. فلمّا كثر الناس خشي عمر بن الخطاب أن يطأوه بأقدامهم، فأخّره إلى موضعه الذي هو به اليوم، حِذاءَ موضعه الذي كان قُدّام الكعبة». نقله الفاسيّ في «شفاء الغرام» (ج١ ص٢٠٧) بسنده.

وقال الفاسيّ(٢): ذكر الفقيه محمد بن سُراقة العامري في كتابه «دلائل القِبلة»: «وهناك بجنب الكعبة كان موضع مقام إبراهيم عليه السلام، وصلّى النبي ﷺ عنده حين فرغ من طوافه ركعتين... ثم نقله ﷺ إلى الموضع الذي هو فيه الآن... لئلا ينقطع الطواف بالمصلين خلفه، أو يترك الناس الصلاة خلفه لأجل الطواف حين كثر الناس، وليدور الصّف حول الكعبة، ويروا الإمام من كلّ وجه».

وذكر ابن فضل الله العمري في «مسالك الأبصار» (ج١ ص١٠٣) مثل هذا الكلام.

---

(١) في «أخبار مكة» (١/ ٤٥٤).

(٢) في «شفاء الغرام» (١/ ٢٠٧).

والمقصود منه ذكر العلّة، وإنّما كثر الناس في عهد عمر.

وقوله: «وليدور الصفّ...» مبنيٌّ على ما كان عليه العمل من وقوف الإمام خلف المقام.

وقال ابن حجر في «الفتح» (ج٨ ص١١٩)[(١)] في الكلام على قول البخاري في تفسير البقرة: باب ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗىۖ﴾ بعد تثبيت تحويل عمر رضي الله عنه للمقام: «ولم تنكر الصحابة فعل عمر، ولا مَن بعدهم، فصار إجماعًا، وكأنّ عمر رأى أن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين أو على المصلين، فوضعه في مكان يرتفع به الحرج، وتهيأ له ذلك؛ لأنّه[(٢)] الذي كان أشار باتخاذه مصلّى. [وأوّل من عمل عليه المقصورة الآن][(٣)]».

قوله: «فصار إجماعًا»، قد عرفتَ مستنده.

وكلٌّ من المستند والإجماع يدلُّ على أنّه إذا وُجِد مثل ذلك المقتضي اقتضى فعلَ مثلِ ما فعل عمر رضي الله عنه.

وقوله: «وتهيأ له ذلك...»، لعلّ الإشارة إلى عدم الإنكار، أي: إنّه قد يكون في الصحابة ومَن بعدهم مَن يخفى عليه المقتضي، ولكن منعَه من

(١) (٨/ ١٦٩) ط. السلفية.

(٢) ط: «لأن».

(٣) هذه العبارة التي وضعتُ عليها الحاجزين وقعت في نسخة «الفتح» المطبوعة متصلة بما قبلها كأنها تتمة له، وإنما هي ابتداء كلام لا أشك أن ابن حجر ترك بعده بياضًا، لأنه لم يعرف من أول من عمل المقصورة. وإنما عملت بعد عمر بنحو ست مئة سنة. راجع «شفاء الغرام» وغيره. [المؤلف].

الإنكار عِلمُه بأنّ عمر رضي الله عنه ـ مع مكانته في العلم والدّين ـ هو الذي أشار باتخاذ المقام مصلّى، فله فضل علم بالمقام وحكمه، فهذا قريبٌ.

فأما ما يتوهم أنّ مشورة عمر تُعطيه دون غيره حقًّا بأن يغير بدون حجة، أو بحجة غير تامّة، فهذا باطل قطعًا.

وحُجة عمر رضي الله عنه بحمد الله تعالى تامّة عامّة.

* * * *

الفصل السادس
متى حوَّل عمر رضي الله عنه المقام؟
ولماذا قدَّرَهُ الـمُطَّلِبُ، واحتاجَ عُمَرُ إلى تقديرِه؟

لم أَقِفْ على ما يُعلَمُ به تاريخُ التحويلِ، غيرَ أنّه قد يُظَنُّ أنّه حوَّلَهُ عند زيادتهِ في المسجدِ الحرامِ؛ لأَنَّ السببَ واحدٌ وهو كثرةُ النَّاسِ؛ ولأَنَّ تأخيرَ المقامِ يستدعي توسعةَ المسجدِ خلفَه.

وقد زعم الواقديُّ ـ كما حكاهُ ابن جرير في «تاريخه»[1] ـ أَنَّ الزيادةَ كانت سنةَ سبعَ عشرةَ، وأَنَّ عمرَ رضي اللهُ عنه اعتمرَ في رَجَب، ومَكَثَ بمكّةَ عشرينَ يوماً لأَجلِ الزيادة وغيرِها.

وحالُ الواقديِّ معروفةٌ.

وفي خبرِ الأَزرقيّ المتَقدّم في الفصل الرابع: «أنّه لمّا ذهبَ السيلُ بالمقامِ أَرسلوا إلى عمر، فجاءَ مسرعًا وقدم بعُمرةٍ في رمضان».

ورأيتُ بعضَهم ذَكَر «أَنَّ ذلك كانَ سَنَةَ سَبعَ عشرةَ» والعلمُ عندَ الله تعالى.

ومرَّ في خبرِ الأزرقيِّ: «كانت السيولُ تدخلُ المسجدَ الحرام، فربّما رفعتِ المقامَ من موضعِهِ، وربّما نحَّتْهُ إلى وجهِ الكعبةِ، حتّى جاءَ سيلٌ في خلافةِ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه».

فعلى فَرْضِ صحّةِ هذا يلزمُ أَنْ يكونَ التحويلُ قبلَ مدّةٍ أَقلّها ثلاثُ سنين

---

(١) (٤/ ٦٨) ط. دار المعارف.

أو نحوُها.

وقد تقدّمَ النَّظرُ في حالِ هذا الخبرِ.

وأمّا ما تقدَّمَ عن مجاهدٍ: «كانَ المَقامُ إلى جَنْبِ البيتِ، وكانوا يخافونَ عليه من السيولِ، وكانَ النَّاسُ يصلّونَ خلفَه»، ثمَّ ذكرَ قصّةَ عمر والمطّلب، ولم يَسُقِ الفاسيُّ لفظَها، ـ كما تقدّمَ ـ: فالجمعُ بينَ هذا وبينَ ما صحَّ عن مجاهدٍ ـ ونَقَلَهُ ابنُ كثيرٍ وابنُ حجرٍ عن «مصنّفِ عبد الرازق» ـ وبقيّة الأَدلّةِ وطُرُقِ القصَّةِ: أَنَّ المَقامَ كانَ إلى جَنْبِ البيتِ، فأَخَّرَهُ عمرُ، فخافوا عليه من السيولِ، فقدَّرَهُ المُطَّلِبُ.

وهذا هو المفهومُ من روايةِ ابن أبي حاتمٍ(١)، عن ابن أَبي عمر، عن ابن عُيينةَ.

والذي يظهرُ: أَنَّ المَقامَ لمّا كانَ بجنبِ الكعبةِ أَوَّلًا كانَ بمأْمَنٍ من السيلِ؛ إمّا لأَنّه كانَ قد نَشِبَ في الأرضِ إذ لم تكنْ مُبلَّطةً، وإمّا لغيرِ ذلك، فلمّا حوَّلَه عمرُ رضي اللهُ عنه رأى المُطَّلِبُ أَنّه أَصبحَ عُرضةً للسيلِ.

قد تقدَّمَ في الفصلِ السابقِ بيانُ ارتباطِهِ بالسَّمْتِ الخاصِّ الذي كانَ عليهِ وهو عندَ الكعبةِ، وأُبقي عليه عندَ تحويلِهِ.

وتقدَّمَ بيانُ مزيّةِ ذاكَ السَّمْتِ وسببِها، وهو يَقْتَضي أَنْ يكونَ قَدْرُ ذاكَ السَّمْتِ موقفَ رجلٍ واحدٍ، وهو مقدارُ طولِ المَقام.

فكأنَّ المَقامَ ـ مع مزيّتِهِ ـ علامةٌ محدَّدةٌ لذاكَ السَّمْتِ، عَلَّمَ المطّلبُ هذا، أَو رأى احتياطَ عمرَ رضيَ اللهُ عنه عند تحويله المقامَ للمحافظةِ على

---

(١) ط: «أبي حاتم».

السَّمْتِ، ورأى أَنَّ المَقَامَ لمّا كانَ عندَ البيتِ كانَ السَّمْتُ معلومًا على التحديدِ بالمقامِ نفسِهِ.

وكذلك لمّا حوَّلَ المَقَامَ على السَّمْتِ، بقيَ السَّمتُ معلومًا على التحديدِ بالمقامِ نفسِهِ، لكنْ إذا جَرَفَ السيلُ المقامَ، وعَفَّى موضعَه، ولم يكنْ هناك تقديرٌ محفوظٌ: أَشكلَ تحديدُ السَّمْتِ. وكثرةُ رؤيةِ النَّاسِ للمَقامِ في الموضعين لا تضمنُ معرفةَ التحديدِ يقينًا.

واعتبِرْ ذلك إنْ شئتَ في منزِلِك: اعْمِدْ إلى صندوقٍ مثلًا باقٍ منذُ مدّةٍ في موضعٍ واحدٍ إلى جنبِ جدارٍ مع خُلُوِّ ما عن يمينِه ويسارِهِ، قد شاهدَهُ عيالُك مرارًا لا تُحصى، فَقَدِّرْ في غَيْبَتِهم موضعَه بخيطٍ مثلًا، ثمَّ حوِّلْه إلى موضعٍ آخرَ غيرِ مُسامِتٍ للأَوَّلِ، واكْنِسْ موضعَه، ثمَّ ادْعُهُم واطْلُبْ منهم تحديدَ موضعِه الأَوَّلَ، وانظر النتيجةَ.

من الجائزِ أَنْ يكونَ قد اتفقَ لبعضِهم الانتباهُ لعلامةٍ خاصّةٍ تبقى في الأرضِ أو الجدارِ، لكنْ هذا احتمالٌ فقط.

لهذا ـ واللهُ أَعلمُ ـ قدَّرَ المطَّلِبُ موضعَ المَقامِ.

ولهذا سأَلَ عمرُ رضي اللهُ عنه النَّاسَ وأَخذَ بتقديرِ المُطَّلِبِ.

هذا ما ظهرَ لي في توجيهِ ما اتَّفَقَتْ عليه رواياتُ قصّةِ المُطَّلِبِ على وجهٍ يوافقُ حديثَ عائشةَ رضي الله عنها، وقولَ أئمّةِ مكّةَ، مع بُعْدِ أَنْ يكونَ النبيُّ ﷺ هو الذي حوَّلَهُ ولم يُنقَل ذلك، ولا عرفه أئمةُ مكة.

على أنه لو ترجَّح أن النبي ﷺ هو الذي حوَّله لكانت الحجّةُ لاختيارِ تأخيرِهِ الآنَ بحالها، بل أَقوى.

فأَمّا القولُ بأَنَّ موضعَه الآنَ هو موضعُهُ الأَصليّ، فهو مِنَ الضَّعفِ بحيثُ لا يحتاجُ إلى فرضِ صحّتِهِ وما يتبعُ ذلك. واللهُ أَعلمُ.

المُعارَضةُ الثانية:

قد يُقالُ: ثَبَتَ عن عائشةَ رضي اللهُ عنها أَنَّ النبيَّ ﷺ قال لها: «**ألم تَرَيْ أنّ قومكِ حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم؟**» قالت: فقلت: يا رسول الله ! ألا تردُّها على قواعد إبراهيم؟ قال: «**لولا حَدَثانُ قومك بالكفر لفعلتُ**». لفظ البخاري(١).

وفي رواية له(٢): «لولا أنّ قومكِ حديثٌ عهدُهم بجاهليّة، فأخاف أن تنكر قلوبهم...».

وتأخير المقام عن موضعه ممّا تنكره قلوب الناس، فينبغي اجتنابه.

والجواب من أوجهٍ:

الأول: أنّ بقاء الكعبة على بناء قريش لم يترتّب عليه ـ فيما يتعلق بالعبادات ـ خللٌ ولا حرج، ولذلك لم يأمر رسول الله ﷺ كبار أصحابه ببنائها حين يبعد العهد بالجاهلية، وإنّما أخبر عائشة رضي الله عنها؛ لأنّها رغبَتْ في دخول الكعبة، فأرشدها إلى أن تصلّي في الحِجْر، وبيّن لها أنّ بعضه أو كلّه من الكعبة، قصّرت قريش دونه.

ولا أرى عائشة رضي الله عنها كانت ترى إعادة بنائها على القواعد أمرًا ذا بال؛ فإنّه لم يُنقَل أنّها أرسلت إلى عمر أو عثمان رضي الله عنهم تخبرهم

(١) رقم (١٥٨٣).

(٢) رقم (١٥٨٤).

بما سمعَتْ.

وفي «صحيح مسلم»(١) عنها أنّه ﷺ قال لها: «**فإن بدا لقومكِ أن يَبنُوها بعدي فهَلُمِّي لأُرِيَكِ ما تركوا منه**» أي: من الحِجْر.

وصرّح بعض أهل العلم بأنّ إعادة بنائها على القواعد كان هو الأولى فقط.

وترجم البخاري في كتاب العلم(٢) لهذا الحديث: «باب من ترك بعضَ الاختيار مخافةَ أن يقصُرَ فهمُ بعض الناس عنه، فيقعوا في أشدَّ منه».

وإبقاء المقام في موضعه ـ بعد كثرة الناس هذه الكثرة التي عرفناها، ويُنتظر ازديادها ـ يترتّب عليه الخلل والحرج، كما تقدّم.

الوجه الثاني: أنّ الإنكار الذي خشيه رسول الله ﷺ مفسدةٌ عظيمة؛ إذ هو إنكار قلوب بعض من دخل في الإسلام، ولمّا يؤمنْ قلبه.

وإنكار هؤلاء هو ـ والله أعلم ـ ارتيابهم في صدق قوله؛ إذ قال ﷺ لهم: «إنّ البناء الموجود يومئذٍ ليس على قواعد إبراهيم».

يقولون: لا نعرف قواعد إبراهيم إلا ما عليه البناء الآن، ولم يكن أسلافنا ليغيّروا بناء إبراهيم.

فيؤدي ذلك إلى تمكن الكفر في قلوبهم. ولهذا ـ والله أعلم ـ لم يعلن النبي ﷺ القول، إنّما أخبر به أمّ المؤمنين.

---

(١) رقم (١٣٣٣/ ٤٠٣).

(٢) (١/ ٢٢٤ مع الفتح).

وإلى هذا ـ والله أعلم ـ تشير ترجمة البخاري في كتاب العلم كما مرّ آنفًا.

فأما تفسير بعض الشرَّاح[١] إنكار قلوبهم بأن ينسبوه إلى الفخر دونهم، فلا يخفى ضعفه، وأيُّ مفسدةٍ في هذا؟ وقد كان ميسورًا أن يشركهم في البناء، أو يَكِلَه إليهم، ويَدَعَ الفخر لهم.

والحامل لهذا القائل على ما قاله: ظنُّه أن المراد بقومها الذين قصَّروا هم الذين بنوه البناء الأخير الذي حضره النبي ﷺ، وكان قبل البعثة بخمس سنين فيما قيل، فرأى ذاك القائل أنه لا مجال للارتياب في صدق القول؛ لأن العهد قريب، وأكثرهم شاهدوا ذلك.

والظاهر أن التقصير كان قديمًا، وقد ورد أن قريشًا بَنَتِ الكعبة في عهد قُصيّ، فلعل التقصير وقع حينئذٍ، وإنما بنوها أخيرًا على ما كانت عليه من عهد قصي، وجهل التقصير لطول المدة.

والمقصود: أن الإنكار الذي خَشِيه رسول الله ﷺ مفسدة عظيمة لا يقاربها إنكار بعض الناس تأخير المقام. والعالم تُعرض عليه الحجة فيزول إنكاره، والجاهل تبعٌ له.

وقد جرت العادة بأن الناس يستنكرون خلاف ما أَلِفُوه، ولكنه إذا عُمِل به وظهرت مصلحته انقلب الإنكار رضًا وشكرًا.

الوجه الثالث: أن المقام نفسه أُخِّر في صدر الإسلام عن موضعه الأصلي بجنب الكعبة للعلة الداعية إلى تأخيره الآن نفسها، وكان من

---

(١) نقله ابن بطال في شرح البخاري (١/ ٢٠٥) عن أبي الزناد.

المحتمل قبل تأخيره أن تنكره قلوب بعض الناس. فلم يُلتفت إلى ذلك.

المعارضة الثالثة:

قد يقال: استقرّ المقامُ في هذا الموضع قرابة أربعة عشر قرنًا، ولا شكّ أنّ الحجاج كثروا في بعض السنين، وازدحموا في المطاف، ولم يخطر ببالِ أحدٍ تأخيرُ المقام. وفي ذلك دلالة واضحة على اختصاصه بموضعه الذي استمرّ فيه، إن لم يكن على وجه الوجوب فعلى وجه الاستحباب؛ لأنّ تأخيره لو كان جائزًا لما غفل عنه الناس طول هذه المدة، مع وجود الكثرة والزحام في كثير من الأعوام.

أقول: قد تقدّم بيان العلة التي اقتضت تأخير الصحابة رضي الله عنهم للمقام من موضعه الأصليّ، وهي أنّ الطائفين والمصلّين خلف المقام كثروا في عهدهم، وكان ينتظر أن يستمرَّ ذلك ويزدادوا في مستقبلهم إلى ما شاء الله، ورأوا أنّ بقاء المقام بجنب البيت يؤدي ـ مع تلك الكثرة ـ إلى دخول الخلل والحرج على الفريقين والعبادتين، ويستمرّ ذلك إلى ما شاء الله، وذلك مخالفٌ للتهيئة المأمور بها.

وأرى هذه العلة متحقّقةً الآن على وجه لم يتحقق منذ تأخير الصحابة رضي الله عنهم للمقام إلى هذا العهد الأغرّ.

ويمكن استثبات هذا بسؤال الخبراء بالتاريخ.

فإذا ثبت هذا؛ فإعراضُ مَن بيننا وبين الصحابة عن تأخير المقام مرّة ثانية محمولٌ على أنّه لعدم تحقّق العلة.

وكما أنّ إعراض النبي ﷺ عن تأخير المقام لمّا تبين أنّه لعدم تحقّق

العلة في عهده، لم يمنع الصحابة من تأخيره عند تحقّق العلّة من بعده، فهكذا هذا، ولا يختلف الحال بقصر المدّة وطولها.

على أنّه لو فرض أنّ هذه العلّة تحقّقت بتمامها فيما بين عصر الصحابة وعصرنا، ففي أيّ عصر؟

وهل استكملت بالسكوتِ حينئذٍ شرائط الإجماع؟

وقد ذكر ابن حجر الهيتمي في «تحفته»(١): أنّ الحاكم النيسابوري ـ وهو من أكابر القرن الرابع، ولد سنة ٣٢١ ـ قال عند ذكر الحديث في النهي عن الكتابة على القبور: «ليس العمل عليه؛ فإنّ أئمة المسلمين من المشرق إلى المغرب مكتوبٌ على قبورهم، فهو عملٌ أخذ به الخلف عن السّلف».

فردّه ابن حجر وقال: «ويُرَدُّ بمنع هذه الكلية وبفرضها، فالبناء على قبورهم أكثر من الكتابة عليها في المقابر المسبّلة، كما هو مشاهد، لا سيّما بالحرمين ومصر، وقد علموا بالنهي عنه، فكذا هي.

فإن(٢) قلت: هو إجماع فعليّ، وهو حجة، كما صرّحوا به.

قلت: ممنوع، بل هو أكثريٌّ فقط، إذ لم يُحفَظ ذلك حتّى عن العلماء الذين يرون منعه.

وبفرض كونه إجماعًا فعليًّا، فمحلُّ حجيته ـ كما هو ظاهر ـ إنّما هو عند صلاح الأزمنة، بحيث ينفذ فيها الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر،

---

(١) «تحفة المحتاج» (٣/ ١٩٧). وقول الحاكم في «المستدرك» (١/ ٣٧٠). وانظر ردّ الذهبي عليه في تلخيصه.

(٢) ط: «قال»، خطأ مطبعي.

وقد تعطّل ذلك منذ أزمنة».

ويقول ابن حجر الهيتمي هذا في الكتابة والبناء على القبور، وذلك شائع ذائع، لا يخفى على عالم، وكذلك النهي عنه.

فأمّا تحقّق العلة حول الكعبة، فإن فُرِض وقوعه فيما مضى فلم يعلم به من علماء ذاك العصر إلا القليل، ومن الممتنع أن يقوم إجماعٌ صحيحٌ يمنع من العمل بما يأمر به القرآن، أو ممّا أجمع على مثله أصحاب رسول الله ﷺ.

* * * *

تلخيص وتوضيح

يتلخّص ممّا تقدّم: أنّ الآيتين الّلتين صدّرتُ بهما الرسالة وغيرهما من الأدلة، تأمر بتهيئة ما حول البيت للطائفين ــ مبدوءًا بهم ــ وللعاكفين والمصلِّين، وأنّ المقصود من التهيئة لهذه الفِرق: تمكينها من أداء تلك العبادات على وجهها بدون خلل ولا حرج.

إنّ هذه التهيئة تختلف باختلاف قلّة تلك الفِرق وكثرتها.

ففي يوم الفتح كان المهمّ إزالة الشرك وآثاره، وفي حجة أبي بكر رضي الله عنه سنة تسعٍ كان الناس قليلاً، يكفيهم المسجد القديم، ولا يؤدي بقاء المقام في موضعه الأصليّ بلصْقِ الكعبة، وصلاة من يصلّي خلفه، إلى تضييقٍ على الطائفين ولا خللٍ في العبادتين.

وفي حجة النبي ﷺ كثر الحاجّون لأجل الحجّ معه ﷺ، ولم يكن ينتظر أن تستمر تلك الكثرة في السنين التي تلي ذلك، وكان تأخير المقام حينئذٍ يستدعي توسعة المسجد؛ ليتسع ما خلف المقام للعاكفين والمصلين؛ وكانت بيوت قريش ملاصقة للمسجد، وتوسعته تقتضي هدمَ بيوتهم، وعهدُهم بالشرك قريب، وتنفيرهم حينئذٍ يُخشى منه مفسدة عُظمى لدنو وفاة النبي ﷺ، فلذلك لم يوسِّع النبي ﷺ المسجدَ، وخيَّم هو وأصحابه بالأبطح، وكان يصلِّي هناك.

فلما كان في عهد عمر رضي الله عنه كثر الناس كثرةً يتوقع استمرارها في السنين المقبلة، وتمكن الإسلام من صدور الناس، ولم يبقَ خشيةٌ من نفرة من عساه أن ينفر ممن يهدم بيته، فهدم عمر ما احتاج إلى هدمه من

بيوتهم، ووسَّع المسجد بقدر الحاجة حينئذٍ، وأخَّر المقام،، وزاد مَنْ بعده في توسعة المسجد لِيُخْلُوا المسجدَ القديم للطائفين.

ثم لا نعلم: كثُر الحجّاجُ والعمّار بعد ذلك بقدر ما كثروا في هذه السنين. والنظر ينفي ذلك، كما تقدم أولَ الرسالة.

وكانوا إذا كثروا في سنة لم ينتظر أن تستمر مثل تلك الكثرة فيما يليها من السنين.

وكان المقام في القرون الأولى بارزًا، لم يكن عليه بناء، ولا بالقرب منه بناء.

فكان من السهل على الطائفين عند الكثرة أن يطوفوا من ورائه، ويَكُفَّ غيرُهم في ذاك الوقت عن الصلاة خلفه؛ إذ كان يغلب على الناس معرفة أن إيذاء الطائف والمصلي خلف المقام لغيره حرام، وأن المندوب والمستحب إذا لزم من فعله مكروه ذهب أجره، فكيف إذا لزم منه الحرام؟ وأن من ترك المندوب اجتنابًا للمكروه أو الحرام ثبت له أجر ذلك المندوب أو أعظم منه.

وما نُقِل عن ابن عمر(١) رضي الله عنهما من المزاحمة على استلام الحجر الأسود، إنما معناه: أنه كان يتحمل إيذاء الناس له، إن آذاه أحد منهم، ولا يؤذيهم هو، بل كان ينتظر حتى يجد فُرجةً أخرى فيتقدم، وهكذا. وكان جمهور الصحابة وأفاضل التابعين يتجنبون المزاحمة.

* * * *

(١) أخرج الترمذي (٩٥٩) عن عبيد بن عمير أن ابن عمر كان يُزاحم على الركنين زحامًا ما رأيتُ أحدًا من أصحاب النبي ﷺ يفعله. قال الترمذي: هذا حديث حسن.

إن الحجّاج والعمّار قد كثروا في عصرنا كثرةً لا عهدَ بها، ويُنتظر استمرارها وازديادها عامًا فعامًا، وأصبح المطاف يضيق بالطائفين في موسم الحج ضيقًا شديدًا، يؤدي إلى الحرج والخلل، كما أشرتُ إليه أولَ الرسالة، ولا تتم التهيئة المأمور بها إلا بتأخير المقام، كما تقدم بيانه أيضًا.

فصارت الحال أشدَّ مما كانت عليه حين أخَّر عمر رضي الله عنه المقامَ.

إن الحكم المتعلق بالمقام ـ وهو اتخاذه مصلًّى، أي يُصلَّي إليه ـ لو كان يختص بموضع لكان هو موضعه الأصلي الذي انتهى إليه إبراهيم في قيامه عليه لبناء الكعبة، وقام عليه فيه للأذان بالحج، ونزلت الآية: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ وهو فيه، وصلَّى إليه النبي ﷺ مرارًا، تلا في بعضها الآية، وهو فيه.

فلما أجمع الصحابة رضي الله عنهم على تأخيره، وانتقال الحكم ـ وهو الصلاة إليه ـ معه؛ ثبت قطعًا أن الحكم يتعلق به، لا بالموضع، إلا أنه يُراعى ما راعَوه من بقائه على السَّمت الخاص في المسجد، قريبًا من الكعبة القربَ الذي لا يؤدي إلى ضيق ما أمامه على الطائفين.

* * * *

إننا نقطع بأن تأخير الصحابة للمقام كان عملًا بكتاب الله تعالى الآمر بالتهيئة للطائفين أولًا، وللعاكفين والمصلِّين بعدهم، واتباعًا لسنة رسول الله ﷺ حقَّ الاتباع بالنظر إلى المقصود الشرعي الحقيقي. وإنه لا يَخدِش في ذلك أن فيه مخالفة صورية.

فكذلك إذا تحقق الآن مثل ذاك المقتضي: فالعمل بمثل عمل الصحابة

مع رعاية ما رَاعَوه هو عمل بكتاب الله عز وجل، واتباع لسنة نبيه ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وإجماع المسلمين الإجماعَ المتيقن. ولا يَخدِش في ذلك أن فيه مخالفة صورية. وكما يقول أهل العلم: إن الحكم يدور مع علته.

وبعد، ففي علماء المسلمين ـ بحمد الله عز وجل ـ من هم أعلمُ مني وأعرف، ولا أكاد أكون ـ بالنسبة إليهم ـ طالب علم، ولاسيما سماحة المفتي الأكبر إمام العصر في العلم والتحقيق والمعرفة، الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مدَّ الله تعالى في حياته، وهو المرجع الأخير في هذا الأمر وأمثاله.

وإنما كتبتُ ما كتبتُ لِيُعرَض على سماحته، فما رآه فهو الأولى بالحق، والحقيق بالقبول.

وكما قلت في أول الرسالة: «ما كان فيها من صوابٍ فمن فضل الله عليَّ وعلى الناس، وما كان فيها من خطأ فمني، وأسأل الله التوفيق والمغفرة».

والحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وسلَّم وبارك على خاتم المرسلين، وإمام المهتدين محمد وعلى آله أجمعين.



الرسالة الخامسة عشرة

رسالة في توسعة المسعى بين الصفا والمروة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ﴾ [البقرة: ١٥٨].

الصفا والمروة معروفان، نصّت الآية على أنهما شعيرتان من شعائر الله، والعبادة المتعلقة بهما هي التَّطَوُّف بهما، وبينته السنةُ بما هو معروف.

قام النبي ﷺ أول مرّة على موضع مخصوص من الصفا لا تُعرف عينُه الآن، ثم سعى إلى المروة فقام [في] موضع مخصوص منها كذلك، ثم عاد في الشوط الثاني إلى الصفا كالمروة، وهكذا سبعًا، قد يكون قام ثانيًا وثالثًا ورابعًا على الموضع الأول من كلٍّ منهما أو على ما يقرب منه، ثم أُقيم بعد ذلك[1] حاجزٌ حصر الموضع الذي يُقام عليه من كلٍّ منهما في مقدار معين، وكان ذلك المقدار يتّسع للناس فيما مضى، وأصبح الآن يضيق بهم، فهل يمتنع توسيعه وقوفًا على عمل من مضى؛ وإن ضاق وضاق؟ أم ينبغي توسيعه؟ لأنّ نصّ الكتاب ورد على «الصفا والمروة» وهما أوسع من ذاك المقدار. وحَصْرُ من مضى لذاك المقدار قد يكون لمزاحمة الأبنية وكفاية ذاك المقدار للناس إذ ذاك، فلم تَدْعُ الحاجةُ حينئذٍ لتوسعته بهدم الدور.

وهكذا يأتي في المسعى، أي: الطريق الذي يقع فيه السعي، فإنه واقع بين الأبنية من الجانبين، يتّسع تارة، ويضيق أخرى، وذلك يدلُّ على أنّه لم يُحدَّدْ، ولم يجئ عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه ومَن بعدهم بيانٌ

---

(١) كتب فوقها بخط دقيق غير واضح أربع كلمات (يوم في زمنها العصور المتصل).

لتحديد عرض المسعى، إلا ما ذكره الأزرقي[١] في زمانه: أنّه ذَرَع ما بين العَلَمَين الأخضرين اللّذَين يَلِيانِ المروةَ، فوجد ذلك خمسة وثلاثين ذراعًا ونصفَ ذراعٍ.

وهذا المقدار لا يستمرُّ في بقية المسعى ويظهر [كما هو ثابت] عند الأزرقي أنَّ موضع هذه الأعلام ليس من المسعى الأصلي، وإنّما هو مما حوّله المهدي العباسي إليه.

وعدمُ مجيء شيء عن النبي ﷺ[٢] وأصحابه في تحديد عرض المسعى يُشْعِر بأنّ تحديده غير مقصود شرعًا؛ وإلا لكان لتعرُّضِه لمزاحمة الأبنية أولى بالتحديد من عرفات ومزدلفة ومنى، وقد ورد في تحديدها ما ورد.

فهل يبقى المسعى كما هو، وقد ضاق بالسّاعين وأَضرَّ بهم؟ أم ينبغي توسعته؟ لأنّ المقصود هو السعي بين الصفا والمروة، وهو حاصل في المقدار الذي توسع به هذا الشارع، كما هو حاصل في هذا الشارع نفسه.

والله تبارك وتعالى عالم الغيب والشهادة لا يُكلِّف خلقَه بعبادة إلا ويُيسِّرها لهم أو يُرخِّص لمن شقّ عليه شيء منها أن يدَعَ ما شقَّ عليه، وقد أصبح السعي بحيث يضيق بالناس في أيام الموسم ويشقُّ عليهم، ولاسيَّما على النساء والضعفاء والمرضى، بل يلقَى منه الأقوياء شدّة، وسيزداد الحُجّاج إن شاء الله كثرةً سنةً بعد سنة.

---

(١) «أخبار مكة» (٢/ ١١٩).

(٢) أشار لها بـ (ص) لضيق المكان.

في «النهايــة» لمحمــد الــرملي الــشافعي (ج٢ ص٤١٦): «لم أرَ في كلامهم ضبطَ عرضِ المسعى، وسكوتهم عنه لعدم الاحتياج إليه، فإنّ الواجب استيعاب المسافة التي بين الصفا والمروة كل مرة، ولو التوى في سعيه عن محلِّ السعي يسيرًا لم يضرّ، كما نصّ عليه الشافعي».

وقال النووي في «شرح المهذب» (ج٨ ص٧٦): «وقال الشافعي والأصحاب: لا يجوز السعي في غير موضع السعي، فلو مرّ وراء موضع السعي في زقاق العطّارين أو غيره لم يصحّ سعيُه؛ لأنّ السعي مختصّ بمكان، فلا يجوز فعله في غيره كالطواف...، قال الشافعي في القديم: فإن التوى شيئًا يسيرًا أجزأه، وإن عَدَل حتى يفارق الوادي المؤدّي إلى زقاق العطّارين لم يَجُز، وكذا قال الدارمي: إن التوى في السعي يسيرًا جاز، وإن دخل المسجد أو زقاق العطارين فلا. والله أعلم».

قوله: «لا يجوز السعي في غير موضع السعي»، يتبادر منه المكان المحدّد. ويحتمل أن يُراد: المكان المُعَدّ للسعي، فيشمل ما زاد على المسعى القديم توسعةً له.

[ص٢] وقوله: «كالطواف» يُعيِّن المعنى الثاني، فإن المكان الذي يختصّ به الطواف لا يقتصر على ما كان في عهد النبي ﷺ، فقد كان المسجد في عهد النبي ﷺ هو الموضع المعروف الآن بالمطاف، وكان الطواف لا يجوز خارجه، ثم وُسّع المسجد مرة بعد أخرى.

واتفق أهل العلم على أنّ ما زِيد في المسجد فصار منه؛ صحّ الطوافُ فيه، وإذا صح هذا في المطاف مع مشاركة الاعتكاف والصلاة وغير ذلك للطواف في الأحكام أنه تثبت تلك الأحكام كلها للزيادة ثبوتَها للأصل؛ ففي

المسعى أولى.

والأصل في هذا قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥].

والتطهير يشمل التطهير من الأرجاس المعنوية والحسية. والطوافُ والعكوفُ والصلاة موضعُها حولَ البيت، فما حولَ البيت داخل في الأمر بالتطهير. فأَمْرُ الله تعالى تطهيرَ ما حول البيت للطائفين والعاكفين والمصلين، كما يُوجب تطهيرَ الموضع لهؤلاء، يقتضي أن يكون الموضع بحيثُ يَسَعُهم، ولا تقتضي الحكمة أن يُوسَّع الموضع من أول مرّة إلى الغاية التي يُعلم أنّه لن يضيق بالناس مهما كثروا إلى يوم القيامة، وإنّما تقتضي أن يكون أوّلًا بحيث يكفي الناسَ في ذاك العصر، ومع ذلك فلا ريبَ أنّ النّاس إذا كثروا بعد ذلك ولم يَسَعْهم الموضع وجب توسعته بدلالة الآية، لأنّ النبي ﷺ ثم أُمّته مِن بعده مُخاطَبون بما خُوطِب به إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من تطهير ما حولَ البيت للطائفين والعاكفين والمصلّين، أي: بالقدر الذي يكفيهم كما مرّ.

وبهذا جَرى عملُ الأمة؛ فقد وُسِّع المسجد في عهد عمر، ثم في عهد عثمان، ثم في عهد ابن الزبير رضي الله عنهم، ثم بعد ذلك، وأكرم الله عزَّ وجلَّ إمام المسلمين صاحب الجلالة الملك سعود بن عبد العزيز ـ أيّده الله ـ لهذه التوسعة العظيمة. ولعلها مهما عَظُمت لا تكون آخرَ توسعةٍ. وهذه التوسعات كلها عملٌ بالآية.

وتوسعة المسجد هي نفسها توسعةٌ للمطاف، لاتّفاق العلماء على صحة

الطواف فيما يُزاد في المسجد، غير أنّ منهم من شرطَ أن لا يَحُول بين الطائف والكعبة بناء، ولهذا ولأن ما وراء الموضع المعروف بالمطاف الآن غير مهيّأ للطواف، ويكون فيه المصلّون والجالسون والمشاة وغيرهم فيشقُّ الطواف فيه، لِـمَا ذُكر= اقتصر الناس على الموضع المعروف بالمطاف، وأصبح يضيق بهم جدًّا أيامَ الموسم، فدعت الحاجة إلى توسعته، وبلغني أنّ التوقف عن ذلك منشؤه التوقف عن تأخير مقام إبراهيم.

والبحث في مقام إبراهيم يطول، غير أنّه يمكن اختصاره بأنّ توسعة المطاف واجبة [ص٣] قطعًا عند تحقُّق الضيق كما اقتضته الآية، والأمر بتطهير الموضع للطائفين وغيرهم يستلزم الأمر بتهيئته لهم، وإبقاءُ مقام إبراهيم في مكانه يُنافِي ذلك، وليس على إبقائه حُجة تترجّح على هذه الحجة أو تُكافِئها.

والمقام: هو الحَجَر المعروف، وأصله كما في «صحيح البخاري»(١) في ذكر إبراهيم من أحاديث الأنبياء عن ابن عباس: أنّ إبراهيم عليه السلام كان يقوم عليه وهو يبني الكعبة عندما ارتفع البناء. وعلى هذا فموضعه في الأصل عند جدار البيت، وأكثر الروايات وأثبتُها أنّ عمر هو الذي أخّره إلى موضعه الآن، وقيل: أخّره رسول الله ﷺ، وقيل: جاء الإسلام وهو في محلِّه الآن، وأيًّا ما كان فإنّما أُخّر لئلا يُضيّق هو والمصلُّون خلفه على الطائفين، كما نبّه عليه ابن حجر في «الفتح» (ج٨ ص١٢٩)(٢). فهذا المعنى هو الموجب لتأخيره.

---

(١) رقم (٣٣٦٤).

(٢) (٨/ ١٦٩) ط. السلفية.

وفي تأخيره لهذا المعنى الشهادةُ لهذا المعنى بأنّه موجب لتأخير المقام؛ فإن كان أُخّر قبل الإسلام فقد أقرّه النبي ﷺ، وإن كان النبي ﷺ هو الذي أخّره فالأمر أوضح، وإن كان عمر هو الذي أخّره فإنّما عمِلَ بدلالة القرآن كما مرّ، وكأنّ الضيق إنّما تحقّق في عهده حين كثر المسلمون، ومع دلالة القرآن عملُ الخليفةِ الراشد، وإجماع الصحابة فمن بعدهم، ودلالة القرآن مستغنية بنفسها. وهذا المعنى الذي اقتضى تأخيره إذ ذاك قائم الآن، فاقتضاؤه للتأخير الآن بغاية الوضوح.

فأمّا ما رُوي[١] أنّ السيلَ احتمله في عهد عمر، فتحرّى عمر إعادته في مكانه، فكأنّ عمر لمّا أخّره قبل ذلك تحرّى أن يبقى مع تأخيره مُسامتًا[٢] للموضع الذي كان يليه من جدار الكعبة لا يميل عنه يَمْنةً ولا يسرةً؛ لأنّ المعنى المذكور إنما أوجب التأخير فاقتضى....[٣]، فلمّا احتمله السيلُ بعد ذلك تحرّى عمر إعادته إلى مكانه لأجل المسامتة.

وعلى القول بأنّه أُخِّر قبل عمر فتحرِّيه إعادته إلى مكانه قد تكون لما ذُكِر، وقد تكون لأنّه لم يكن يرى إذ ذاك داعيًا[٤] لتحويله؛ لأنّه لم يكن قد حصل به التضييق. وعلى ما ذكر فإذا أُخِّر الآن فينبغي أن لا يخرج به عن مسامتة الموضع الذي يُسامِته الآن من الكعبة لا عن يَمْنة ولا يَسْرة.

فأمّا ما اشتهر أنّ موضعه الأول كان في الحفرة المحدثة إلى جانب

---

(١) أخرجه الأزرقي في «أخبار مكة» (٢/ ٣٥).

(٢) في الأصل كلمة غير واضحة. وهكذا قدرتها.

(٣) كلمتان إحداهما لم أتبينها والأخرى لم تظهر في التصوير.

(٤) في الأصل: «داع».

الباب فهذا لم يثبت، وأقوى شيء فيه ما ذكره الأزرقي في «تاريخه» (١/ ٢٣٩)[١]: روى عن جده ثنا داود بن عبد الرحمن [عن ابن جريج عن كثير بن كثير بن المطلب بن أبي وداعة السهمي عن أبيه عن جده قال: كانت السيول تدخل المسجد الحرام من باب بني شيبة الكبير قبل أن يردم عمر بن الخطاب الردم الأعلى، وكان يقال لهذا الباب باب السيل، قال: فكانت السيول ربما دفعت المقام عن موضعه، وربما نحته إلى وجه الكعبة، حتى جاء سيل في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقال له سيل أم نهشل... إلى آخر الخبر][٢].

وقد يمكن الجمع بين تهيئة المطاف والمحافظة على موضع المقام في الجملة، بأن يُهْدَم البناء ويعلّم موضع المقام بعلامة ثابتة، ثم يوضع في صندوق ثقيل وتُجعل له ظُلَّة خفيفة على عَجَل، ففي أيام الموسم يؤخَّر الصندوق بالظلَّة إلى حيث تدعو الحاجة مع المحافظة على السمت، ثم عند زوال الموجب يعاد إلى موضعه الآن.

وكالحكم في المطاف الحكم في المسعى، أَمْرُ اللّهِ عز وجل بالسعي بين الصفا والمروة يوجب تهيئة موضع يسعى الناسُ فيه يكون بحيث يكفيهم، فإذا اقتصر من مضى على موضع يكفي الناسَ في عصرهم، ثم ضاق بالناس فصار لا يكفيهم، وجبَ توسعته بحيث يكفيهم، وإذا وُسِّع الآن بحيث يكفي الناس، فقد يجيء زمان يقتضي توسعته أيضًا.

هذا، وقد جرى تغييرٌ للمسعى في بعض جِهاته في زمن المهدي

(١) (٢/ ٣٣) ط. رشدي ملحس.

(٢) ما بين المعكوفين من كتاب الأزرقي.

العباسي، ففي تاريخ الأزرقي (ج٢ ص٥٩ ـ ٦٠)[1] في زيادة المهدي سنة ١٦٠ فما بعدها: «ودخلت أيضًا دار خيرة بنت سباع الخزاعية، بلغ ثمنها ثلاثة وأربعين ألف دينار دُفِعت إليها، وكانت شارعة على المسعى يومئذ قبل أن يؤخَّر المسعى».

وفيه (ص٦٣)[2] في ذِكْر زيادة المهدي الثانية: «وكان المسعى في موضع المسجد الحرام اليوم».

[ص٤] وفيه (ص٦٤)[3]: «واشتروا الدور وهدموها، فهدموا أكثر دار ابن عباد بن جعفر العائذي، وجعلوا المسعى والوادي فيها....».

ويشهد لهذا انحراف المسعى في ذاك الموضع، وكأنّه كان قبل ذلك على خط مستقيم بين الصفا والمروة، أو أدنى إلى الاستقامة.

وذكر القطبي في تاريخه (ص٤٧ من الطبعة الأولى) هذا التحويلَ ثم قال: «وههنا إشكال لم أرَ من تعرّضَ له، وهو أن السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية التي أوجبها الله علينا في ذلك المحلّ المخصوص، ولا يجوز لنا العدول عنه، ولا تُعتبر تلك العبادة إلا في ذلك المكان المخصوص الذي سعى رسول الله ﷺ فيه، وعلى ما ذكره هؤلاء الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف، وحُوِّل المسعى إلى دار ابن عباد كما تقدم، وأمّا المكان الذي يُسعى فيه الآن فلا يتحقَّق أنه بعض من المسعى

(١) (٢/ ٧٤، ٧٥) ط. رشدي ملحس.
(٢) (٢/ ٧٩).
(٣) (٢/ ٨٠).

الذي سعى فيه رسول الله ﷺ أو غيره، فكيف يصحّ السعيُ فيه وقد حُوِّل عن محلّه كما ذكر هؤلاء الثقات؟

ولعلّ الجواب عن ذلك أنّ المسعى في عهد رسول الله ﷺ كان عريضًا، وبُنيت تلك الدور بعد ذلك في عَرْض المسعى القديم فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام، وترك بعضها للسعي فيه، ولم يحوّل تحويلًا كليًّا، وإلا لأنكره علماء الدين من العلماء المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين مع توفُّرهم إذ ذاك، فكان الإمامان أبو يوسف و محمد بن الحسن رضي الله عنهما والإمام مالك رضي الله عنه موجودين [ ][1]، وقد أقرُّوا ذلك وسكتوا. وكذلك مَن صار بعد ذلك الوقت في رتبة الاجتهاد، كالإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وبقية المجتهدين رضي الله عنهم فكان إجماعًا....

وبقي الإشكال في جواز إدخال شيء من المسعى في المسجد، وكيف يصير ذلك مسجدًا، وكيف حال الاعتكاف فيه؟

وحلُّه بأن يُجعل حكم المسعى حكم الطريق، فيصير مسجدًا ويصحُّ الاعتكاف فيه، حيث لم يضر بمن يسعى، فاعلم ذلك، وهذا مما انفردتُ ببيانه ولله الحمد».

أقول: أمّا أوّل كلامه فيكفي في الجواب عنه الاعتبار بالمطاف، للاتفاق على صحة الطواف فيما زيد في المسجد في غير الموضع الذي طاف فيه النبي ﷺ، والذي كان في عهده لا يجوز الطواف إلا فيه.

(١) لعل هنا تكملة لم تظهر في التصوير لعدم وضوح الأصل.

وأمّا حدسه «أنّ المسعى كان عريضًا فبُنِيَت فيه الدور»، فيَخْدِش فيه أنّ المسعى لو كان محدّدًا لبعُدَ أن يجترئ الناسُ على البناء فيه، ويُقِرّهم العلماء والأمراء، حتى يشتري المهدي منهم تلك الدور بأغلى الأثمان.

ثم على فرض صحة هذا الحدس فلم يُجعل المسعى أوّلًا عريضًا إلا لترقُّب أن يكثر الناس فلا يسعهم ما دونه، وعلى هذا فقد كان يجب أن ينكر أهلُ العلم فعل المهدي، قائلين: إنّ هذا الذي أبقيتَ، وإن كان يكفي الناسَ الآن، فقد يكثرون فيما بعد ويضيق بهم، [ص٥] ولا يمكن أن يرد إليه هذا الذي تريد إدخاله في المسجد كما يمكن هدم الدور؛ لأنّه لا يمكن إزالة حكم المسجد ولا جَعْلُه مسجدًا ومسعى معًا؛ لأنّ كلًّا منهما يختصّ بحكم، فالحائض ليس لها أن تلبث في المسجد؛ ولها اللّبث في المسعى، فلو طافت المرأة للإفاضة طاهرًا، وبقي عليها السعي فحاضت عقب الطواف، أمكنها أن تسعى في المسعى وتُتمّ نُسكَها وتسافر، ولا يمكنها ذلك في المسجد، إلى غير ذلك من الأحكام.

فلو صحّ حَدْس القطبي لدلّ إقرار أهل العلم له على أنّهم يرون جواز توسعة المسعى من الجانب الآخر، فيرون أنّه إذا ضاق ما أبقاه المهدي من المسعى بالناس أمكن توسعة المسعى من الجهة الأخرى، فهذا أيضًا يدلُّ على جواز التوسعة كما ترى.

وقد يقال بناءً على حَدْس القطبي: لعل أهل العلم إذ ذاك علموا أنّ المسعى في الأصل حَصَرَ جميعَ ما بين الصفا والمروة، وأنّه لا يمتنع البناء فيما زاد على الحاجة، فإذا زادت الحاجة هُدِم من الأبنية ما تُوفي به الحاجة، فعلى كلّ حال لا بدّ من التوسعة عند الحاجة.

هذا، وإن الله تبارك وتعالى وضع البيت ولم يكن فيما حوله حقٌّ لأحد، ثم جعل له حِمًى واسعًا وهو الحرم الذي لا يحلُّ صيده، ولا تُعضَد شجره، فهذا الحرم كلّه من اختصاص البيت تقام فيه مصالِحُه، غير أنّه [يجوز] للناس أن يضعوا أيديهم على ما زاد عن مصالح البيت وينتفعوا به، على أن مصالح البيت [إن احتاجت][(١)] يومًا ما إلى شيء مما بأيدي الناس من الحرم أُخِذ منهم، ووُفّيت به مصالح البيت. وإلى هذا يشير قول عمر للذين نازعوا في بيع دورهم لتوسعة المسجد قال: «إنما نزلتم على الكعبة فهو فناؤها، ولم تنزل الكعبة عليكم». تاريخ الأزرقي (ج٢ ص٥٥).

فما حول الكعبة هو من اختصاصها، ليُجعَل منه مسجدٌ يُطاف فيه ويُعكَف ويُصلَّى، فإذا جُعِل بعضُه مسجدًا صار مسجدًا، وبقي الباقي صالحًا لأَنْ يزاد في المسجد عند الحاجة، فما زيد فيه صار منه.

وما بين الصفا والمروة من اختصاصهما ليجعل منه مسعى يُسعى فيه بينها، فإذا جُعل بعضُه مسعى صار مسعى يصحّ السعي فيه، وبقي الباقي صالحًا لأن يُزاد في المسعى عند الحاجة، فما زيد فيه صار منه.

والكعبة هي الشعيرة في الأصل، شُرِعَ الطوافُ بها والعكوف عندها والصلاة، وهذه الأمور لا بُدَّ لها من موضع، فهو حولها، فالموضع كالوسيلة ليكون فيه الطواف بالكعبة وغيره.

وهكذا الصفا والمروة هما الشعيرتان بنصّ القرآن، فأمّا ما بينهما فهو بمنزلة الوسيلة ليسعى فيه بينهما، والوسائل تحتمل أن يُزاد فيها بحسب ما

---

(١) طمس في الأصل، لعله ما أثبته.

هي وسيلة له، كطواف الطائفين، وسعي الساعين، ولا يجب أن تُحدَّد تحديدَ الشعائر نفسها. والله الموفق.



الرسالة السادسة عشرة

رسالة في سير النبي ﷺ في الحج

والكلام على وادي محسِّر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

في «الصحيحين»[(١)] وغيرهما عن هشام بن عروة عن أبيه قال: سُئل أسامةُ وأنا جالس: كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع حينَ دَفَع؟ قال: «كان يسيرُ العَنَقَ، فإذا وجدَ فجوةً نصَّ». لفظ البخاري، وزادا في رواية: «قال هشام: والنصُّ فوق العَنَق».

المشهور أن العَنَق سيرٌ فيه إسراع، وقد يَرِدُ على ذلك أنّ في روايةٍ في «صحيح مسلم»[(٢)]. عن أسامة بن زيد: «فما زال يسير على هيئته (ويُروى: على هِينَتِه) حتى أتى جَمْعًا».

وفي روايةٍ في «المسند»[(٣)] سندها صحيح: «فجعل يَكْبَحُ راحلتَه حتى إنّ ذِفْرَاها لتكاد تُصِيب قادمةَ الرَّحْل، وهو يقول: يا أيها الناس، عليكم بالسكينة والوقار، فإن البرَّ ليس في إيضاع الإبل».

وفي أخرى[(٤)] سندها حسن: «فكان رسول الله ﷺ إذا الْتحَمَ عليه الناسُ أعنقَ، وإذا وجدَ فُرْجةً نصَّ».

وفي «المسند» و«صحيح مسلم»[(٥)] في حديث جابر: «وقد شَنَقَ

(١) البخاري (١٦٦٦) ومسلم (١٢٨٦).

(٢) رقم (١٢٨٦/ ٢٨٢).

(٣) رقم (٢١٧٥٦، ٢١٨٠٣).

(٤) رقم (٢١٧٦٠، ٢١٧٦١).

(٥) «صحيح مسلم» (١٢١٨). وحديث جابر في «المسند» (١٤٤٤٠)، وليس فيه هذا اللفظ.

للقصواء الزِّمامَ، حتى إن رأسَها لَيصيبُ مَوْرِكَ رَحْلِه، ويقول: أيها الناس السكينةَ السكينةَ، كلَّما أتى حَبْلًا من الحِبال[١] أرخَى لها حتى تَصعَد».

وفي معنى ذلك أخبار أخرى، فأيُّ إسراعٍ يكون لناقةٍ مُنوَّقةٍ، مشنوقٍ لها الزمامُ أشدَّ الشَّنْقِ، ملتحمٍ عليها المشاةُ والركبان؟

وقد يُجاب بأن العَنَق في الأصل كما هو في «الفائق»[٢]: «الخَطْو الفسيح»، فالسرعة فيه من جهة سعة الخطو، لا من جهة سرعة تتابُعِه، والإبلُ بطبيعة حالها واسعةُ الخطو.

وفي «فقه اللغة» للثعالبي[٣]: «فصل في ترتيب سير الإبل: عن النضر بن شُميل: أولُ سيرِ الإبل الدَّبيبُ، ثم التزيُّد، ثم الذَّمِيل، ثم الرَّسِيم...، فصل في مثل ذلك عن الأصمعي: العَنَق من السير المُسْبَطِرّ، فإذا ارتفع عنه قليلًا فهو التزيد، فإذا ارتفع عن ذلك هو الذَّميل، فإذا ارتفع عن ذلك فهو الرَّسِيم». وقضيةُ هذا أن أول سير الإبل يسمَّى عَنَقًا.

وبعدُ، فقد عُرِف بالوصف حقيقةُ سيرِ ناقتِه ﷺ عند الازدحام. فأما النصُّ فهو كما قال هشام فوق ذلك، كأنه ﷺ كان إذا وجد فجوةً أي خُلوًّا عن المزاحمين أرخَى الزِّمامَ، فتُسرِع قليلًا بطبيعة حالها. ولم يُعيِّن الصحابة مواضعَ تلك الفَجَوات؛ لأنه لا دَخْلَ لخصوص المكان فيها، وإنما المدار على الخُلوِّ من المزاحمين كما مرّ.

---

(١) الحبل: التلّ اللطيف من الرمل الضخم. وفي «شرح السنة» (٧/ ١٦٥): الحبال ما كان دون الجبال في الارتفاع.

(٢) (١/ ٤٢٩).

(٣) (ص ٢٠٣).

وقد عُلِم مما مرَّ أنه من عرفةَ إلى مزدلفةَ لم يُسرِع النبي ﷺ فوق العادة، وأنه ليس بينهما مكانٌ يُشْرَع فيه الإبطاء أو الإسراعُ المعتاد، وإنما المدار على الزحام وعدمه.

فأما من مزدلفةَ إلى جَمْرةِ العقبة ففي «المسند»(١) بسند صحيح عن أسامة: «لما دَفَعَ من عرفةَ... كَفَّ رأسَ راحلته، حتى أصاب رأسُها واسطةَ الرَّحْل أو كاد يُصيبه، يشير إلى الناس بيده: السكينةَ السكينةَ، حتى أتى جَمْعًا، ثم أردف الفضلَ بن عباس... فقال الفضل: «لم يزلْ يَسير سَيْرًا لينًا كسَيْره بالأمس حتى أتى على وادي محُسِّر، فدَفَعَ فيه حتى استوتْ به الأرضُ».

وفي حديث جابر في «المسند» و«صحيح مسلم»(٢) وغيرهما: «حتى أتى بطنَ محسِّر، فحرَّك قليلًا».

وفي «سنن النسائي»(٣) من حديث أبي الزبير عن جابر: «أفاض رسول الله ﷺ وعليه السكينة، وأمرهم بالسكينة، وأوضَعَ في وادي مُحسِّر...». وهو في «المسند» وبقية السنن، قال الترمذي: «حسن صحيح».

وفي بعض رواياته في «المسند» و«سنن ابن ماجه»(٤): «**وقال: لِتأخُذْ أمتي نُسكَها، فإني لا أدري لَعلِّي لا ألقاهم بعد عامي هذا**».

---

(١) رقم (٢١٨١٢).

(٢) مسلم (١٢١٨). وليس في «المسند» هذا اللفظ.

(٣) (٥/ ٢٥٨). وهو في «المسند» (١٥٢٠٧)، وأخرجه أبو داود (١٩٤٤) والترمذي (٨٨٦) وابن ماجه (٣٠٢٣) أيضًا.

(٤) «المسند» (١٤٥٥٣، ١٤٩٤٦) وابن ماجه (٣٠٢٣).

[ص٢] وفي «المسند» و«سنن الترمذي»(١) من حديث علي: «... ثم أفاض حتى انتهى إلى وادي مُحسِّر، فقَرَع ناقته، فخَبَّتْ به حتى جاوز الوادي». لفظ الترمذي، وقال: «حسن صحيح».

في هذه الأحاديث أن النبي ﷺ خصَّ واديَ مُحسِّر دون ما قبله وما بعده بأن قرعَ ناقتَه فيه لِتُسرِع فوق العادة، ولم يكن لذلك سببٌ طبيعي، ففهمَ الصحابة رضي الله عنهم أن ذلك لأمرٍ شرعي، وأن مثل ذلك الإسراع مشروع في ذلك المكان، ولذلك نَصُّوا عليه وفاءً بما أُمِروا به من التبليغ، وعَمِلوا به بعد النبي ﷺ، جاء ذلك عن عمر وابن عمر، وأخذتْ به الأمة، فهو سنة ثابتة.

وهل يُشرَع مثلُ ذلك الإسراع عند المرور بمُحسِّر في الطلوع إلى عرفةَ وعند المرور به في غير الحج؟ لم أجِدْ دليلا خاصًّا على ذلك، وقد يُستدلّ على عدمه بأنه لم يُنقَل أنه ﷺ أسرعَ فيه عند طلوعه إلى عرفة، وقد يُدفَع هذا باحتمال أنه عند الطلوع لم يكن قد أمر بالإسراع، فتركَه لأنه لم يكن مشروعًا حينئذٍ، أو لعله أسرعَ ولم يُنقَل ذلك؛ لأنهم لم يَعتنُوا ببيان سَيْرِه في طلوعه كما اعتنَوا ببيان سيره في نزوله، واكتفاءً بدلالة إسراعه به في نزوله على أن الإسراع فيه مشروعٌ مطلقًا. فما هذه الدلالة؟ مدارها على المعنى الذي لأجله شُرِع الإسراعُ، وفي ذلك أقوال:

الأول: أن ذلك الوادي مأوًى للشياطين، وكأن هذا مأخوذ من قصة الوادي الذي نام فيه النبي ﷺ وأصحابه عن صلاة الصبح، فلما استيقظوا وقد طلعت الشمسُ أمرهم بالخروج منه، وعلّل ذلك بأن فيه شيطانًا،

(١) «المسند» (٥٦٢) والترمذي (٨٨٥).

فاقْتادُوا رواحلَهم حتى خرجوا منه، فصلَّى بهم(١).

ويردُّ هذا أن الخروج إنما كان لمصلحة الصلاة، لا لكراهية الكون في الوادي، فقد باتوا فيه وناموا. وأيضًا فلم يُسرِع، ولا أمرهم بالإسراع في خروجهم.

الثاني: أن النصارى كانوا يقفون بمُحسِّر، فأوضعَ النبي ﷺ مخالفةً لهم. وكأنّ هذا مأخوذ مما رُوِي أن عمر قال وهو يُوضِعُ:

إليك تَعْدُو قَلِقًا وَضِينُها
مُعترِضًا في بطنِها جنينُها
مخالفًا دينَ النصارى دينُها(٢)

ولا يخفى أن هذا لا يدلُّ على أن النصارى كانوا يقفون بمحسِّر، ويكفي في معنى البيت مخالفةُ النصارى في شركهم وعدمِ حجِّهم. وأيضًا فلو ثبت أنهم كانوا يقفون به فالمخالفةُ تحصلُ بعدم الوقوفِ، فلا تقتضي الإسراعَ.

الثالث: أن المشركين كانوا يقفون به يتفاخرون بآبائهم. وكأن هذا مبنيٌّ على الذي قبله، ولكن لما كانت دعوى وقوف النصارى لا سندَ لها أبدلوا بالمشركين، لأنه قد رُوِي ما يُشبه ذلك(٣) في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠].

(١) أخرجه مسلم (٦٨٠) وغيره من حديث أبي هريرة.

(٢) أخرجه الشافعي في «الأم» (٣/ ٥٥٢) وابن أبي شيبة في «المصنَّف» (١٥٨٨٩، ٢٦٥٦٤). والأبيات بلا نسبة في «اللسان» (قلق، وضن).

(٣) انظر ما رُوي في هذا الباب في «الدر المنثور» (٢/ ٤٤٤ ـ ٤٤٦).

ويردُّه أنه إذا كانت الآية تشير إلى ذلك فإنها تشير إلى أن ذلك كافٍ عند قضاء المناسك، وأكثر الروايات توافق ذلك، وأنهم كانوا يتفاخرون بمنى، وفي بعضها: عند الجمرة، وفي بعضها: يوم النحر. وليس في الروايات ذِكرٌ لمُحسِّر. وأيضًا فمخالفتهم في ذلك لا تقتضي الإسراع.

الرابع: وهو المشهور أن وادي مُحسِّر موضعٌ نزل به عذاب، قال ابن القيم في «الهَدْي»(١): «فلما أتى بطنَ محسِّر حرَّك ناقته وأسرعَ السير، وهذه كانت عادتَه في المواضع التي نزلَ فيها بأسُ الله بأعدائه، فإنَّ هنالك أصاب أصحابَ الفيل ما قصَّ الله علينا، ولذلك سُمِّي ذلك الوادي وادي مُحسِّر، لأن الفيل حَسُرَ فيه، أي أعيا وانقطع عن الذهاب. وكذلك فعلَ في سلوكه الحِجْرَ وديارَ ثمود، فإنه تَقنَّع بثوبه وأسرع السيرَ(٢)، ومُحسِّر برزخ...». وسيأتي بقية عبارته.

وهذا القول مقبول، وشاهده ــ وهو الإسراع في أرض ثمود ــ منقول، ووَجِيهٌ أن يُكرَه الكونُ بمنازل غضب الله عز وجل فوق ما لا بدَّ منه من المرور السريع، كما يُستَحَبّ الكونُ واللبثُ بمنازل بركة الله عز وجل كمكة والمدينة. ولا يَخدِشُ في هذا الوجه الوجيه أن نجهل ما هو العذاب الذي نزلَ بمُحسِّر، فإنّ ما ذكروه من أنه عذاب أصحاب الفيل، وأن الفيل حُبِسَ هناك، متعقَّب بأن المعروف في الأخبار والأشعار والآثار أن ذلك كان بالمغمَّس(٣) حذاءَ عرفة، [ص٣] وأن الفيل حُبِس دون الحرم، لكن لا مانع

---

(١) «زاد المعاد» (٢/ ٢٣٦).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٨٠) ومسلم (٢٩٨٠) من حديث ابن عمر.

(٣) انظر «سيرة ابن هشام» (١/ ٤٧، ٤٨) و«تاريخ الطبري» (٢/ ١٣٢).

أن تكون طليعة من أصحاب الفيل تقدَّمت الفيلَ والجيشَ فبلغتْ مُحسِّرا. وقيل: إن العذاب هو أن رجلاً اصطادَ فيه، فنزلتْ نار فأحرقتْه. وقد علمتَ أن وجاهة القول الرابع لا يَخدِش فيها الجهلُ بتعيين العذاب.

وإذا كان ذاك المعنى هو المتجه فلا ريبَ أن اقتضاءه للإسراع في مُحسِّر كراهيةُ الكون به فوق ما لا بُدَّ منه من المرور السريع، لا يختص بالحاجّ المفيض من مزدلفة، فيُلْحَق به غيره استنباطًا، والله أعلم.

فصل

إذا ثبت أن مُحسِّرًا يُكرَه الكون به فوق ما لابدَّ منه من المرور السريع، وجب أن لا يكون من البقعة التي شُرِعت فيها البيتوتةُ لياليَ التشريق، والكون بها بقيةَ نهار الثامن وليلة التاسع ويوم النحر وأيام التشريق، وهي منى، فلا يكون مُحسِّر من منى في الحكم، فأما في الاسم فقد جاء ما يدل على أنه من مزدلفة في الاسم مع خروجه منها في الحكم، وجاء ما يدل على أنه من منى في الاسم، وجاء ما يدل على أنه ليس من منى ولا مزدلفة.

فأما الأول: فأخرجه ابن جرير في «تفسيره»(١) عن زيد بن أسلم عن النبي ﷺ قال: «**عرفةُ كلها موقفٌ إلا عُرَنَة، وجَمْعٌ كلها موقف إلا مُحسِّرًا**». وأخرج(٢) عن ابن الزبير: «كلُّ مزدلفةَ موقفٌ إلا واديَ مُحسِّر». وعن عروة

(١) (٣/ ٥٢١)، وهو مرسل.

(٢) أي ابن جرير في «تفسيره» (٣/ ٥٢١). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «تفسيره» (١/ ٧٩).

ابن الزبير[(١)] مثله. وخبر عبد الله بن الزبير في «الموطأ»[(٢)] عن هشام بن عروة عنه.

والأصل في الاستثناء الاتصال، فيكون محسِّر داخلًا في مزدلفةَ في الاسم خارجًا عنها في الحكم. فعلى هذا لا يكون من منى في الاسم أيضًا.

فإن قيل: قضية هذا أن تكون عُرَنَة داخلةً في اسم عرفة وإن خرجت عنها في الحكم.

قلت: لا مانعَ من هذا، بل يشهد له ما ذكره صاحب «القِرى»[(٣)] وغيره بعد ذكر تحديد ابن عباس لعرفة أنه يدخل فيها عُرنة، ويوافقه حديث ابن عمر في «المسند» و«سنن أبي داود»[(٤)]: «غدا رسول الله ﷺ... حتى أتى عرفةَ، فنزل بنَمِرَة، وهي منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة...». ونَمِرة من عُرَنة.

وأما الثاني: فيدلُّ عليه ما في «المسند» و«صحيح مسلم» و«سنن النسائي»[(٥)] من حديث الليث بن سعد عن أبي الزبير عن أبي مَعبد مولى ابن عباس عن ابن عباس عن أخيه الفضل ـ وكان رديفَ رسول الله ﷺ ـ أنه قال عشيةَ عرفة وغداةَ جَمْعٍ للناس حين دَفَعوا: «**عليكم بالسكينة**»، وهو كافٌّ

---

(١) «تفسير ابن جرير» (٣/ ٥٢١).

(٢) (١/ ٣٨٨).

(٣) «القرى لقاصد أم القرى» (ص٣٤٦، ٣٤٧).

(٤) «المسند» (٦١٣٠) و«سنن أبي داود» (١٩١٣). وإسناده حسن.

(٥) «المسند» (١٧٩٦) و«صحيح مسلم» (١٢٨٢) والنسائي (٥/ ٢٥٨).

ناقتَه حتى دخل مُحسِّرًا - وهو من منى - قال: «**عليكم بحصى الخَذْف الذي يُرمَى به الجمرة**»، وقال: لم يزل رسول الله ﷺ يُلبِّي حتى رمى الجمرة. لفظ مسلم. وفي «المسند» و«سنن النسائي»: «**حتى إذا دخل**».

ثم ساقه مسلم(١) من طريق ابن جريج عن أبي الزبير، ولم يسق المتنَ، وقد ساقه الإمام أحمد في «المسند»(٢)، وفيه: «حتى إذا دخل منًى حين هبط محسِّرًا قال: **عليك بحصى الخَذْف**...».

ولم يكن مقصود الفضل إلا الإخبار بما كان من النبي ﷺ في مَسِيره من المزدلفة إلى جمرة العقبة، بدون نظرٍ إلى حكم البيتوتة، فغايةُ ما يُؤخذ من خبره أن محُسِّرًا من منًى في الاسم. ومسلم أخرج هذا الحديث في «صحيحه» في أحاديث استدامة التلبية إلى رمي جمرة العقبة، ولم يُخرِجه في الموضع الذي يتعلق بحكم البيتوتة، وبين الموضعين أربعة عشر بابًا في تبويب النووي.

ولم أجد هذا الخبر عن أبي معبد إلا من رواية أبي الزبير، وقد رواه جماعة غير أبي معبد عن ابن عباس، ورواه جماعة غير ابن عباس عن الفضل، ولم أرَ في شيء من رواياتهم هذه الكلمة أو معناها أن مُحسِّرًا من منى. وأبو الزبير وثَّقه جماعة، وليَّنه آخرون. قال الشافعي: «أبو الزبير يحتاج إلى دعامة»(٣).

---

(١) رقم (١٢٨٢).
(٢) رقم (١٧٩٤).
(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (٩/ ٤٤١).

وقد لا يبعد أن تكون كلمة «وهو من منى» ـ وهي في الرواية التي اتفق على إخراج لفظها الإمام أحمد ومسلم والنسائي ـ مدرجةً من قول أبي الزبير، وأن راوي الرواية الأخرى خفي عليه الإدراجُ، وروى بالمعنى. والله أعلم.

[ص٤] وأما الثالث: وهي أن مُحسِّرًا ليس داخلًا في اسم منى ولا اسم مزدلفة فهو المشهور، وفي «تاريخ الأزرقي» (ج٢ ص١٥٥)[(١)]: «حدثني جدّي، حدثنا مسلم بن خالد عن ابن جريج... قلت لعطاء: وأين المزدلفة؟ قال: المزدلفة إذا أفضْتَ من مأزِمَيْ عرفةَ فذلك إلى مُحسِّر...».

وفيه (ص١٣٩)[(٢)] بهذا السند عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أين منى؟ قال: من العقبة إلى محسِّر. قال عطاء: فلا أحِبُّ أن ينزل أحد إلا فيما بين العقبة إلى محسِّر. وهو خبر واحد قطعَه.

وقد روى ابن جرير في «تفسيره»[(٣)] القطعة الأولى: «حدثنا هناد قال: ثنا ابن ابي زائدة قال: أنا ابن جريج قال: قلت لعطاء...». وسنده صحيح.

فأما سند الأزرقي ففيه مسلم بن خالد فيه لين، لكنه فقيه مكة في عصره، وهذا الحكم مما يُعنَى به فقهاء مكة. وشيخه ابن جريج إمام، وهو فقيه مكة في عصره أيضًا، وهو ممن روى حديث أبي الزبير السابق، وكأنه لم يُعوِّل على ما فيه مما يدل أن محسِّرًا من منى. وعطاء إمام، وهو فقيه مكة في

---

(١) «أخبار مكة» (٢/ ١٩١، ١٩٢) ط. رشدي ملحس.

(٢) (٢/ ١٧٢).

(٣) (٣/ ٥١٩).

عصره، وروى عن ابن عباس حديثَ الفضل وغيره.

ثم جاء فقيه عصره الإمام الشافعي، وهو مكي أخذ عن مسلم بن خالد وغيره، قال في «الأم» (ج٢ص١٧٩)(١): «والمزدلفة من حين يُفضِي من مأزِمَيْ عرفة ـ وليس المأزمان من مزدلفة ـ إلى أن يأتي قرنَ مُحسِّر». وقال (ص١٨٢)(٢): «ومِنًى ما بين العقبة ـ وليست العقبة من منى ـ إلى بطن محسِّر، وليس بطنُ مُحسِّر من منى».

وهذا القول أعني أن محسِّرًا ليس من المزدلفة ولا من منى، هو المعروف في كتب الفقه والمناسك في المذاهب الأربعة. وقال ابن حزم في «المحلَّى» (ج٧ ص١٨٨): المسألة ٨٥٣: «وعرفة كلها موقف إلا بطنَ عُرَنة، ومزدلفة كلها موقف إلا بطنَ مُحسِّر، لأن عرفة من الحلّ، وبطن عُرَنة من الحرم فهو غير عرفة، وأما مزدلفة فهي المشعر الحرام وهي من الحرم، وبطن محسِّر من الحلّ فهو غير مزدلفة».

ولا ريب أن منى عنده من الحرم، فهي غير محسِّر الذي هو عنده من الحلّ. وقد أغربَ في زعمه أن بطن عُرَنة من الحرم، وأغربُ من ذلك زعمُه أن محسِّرًا من الحلّ. احتجّ ابن حزم باختلاف المكانين في أن هذا من الحلّ وهذا من الحرم على تغايرهما واختلاف حكمهما، وإنها لحجةٌ لو صحَّ ذاك الاختلاف.

---

(١) (٣/ ٥٤٩) ط. دار الوفاء.

(٢) (٣/ ٥٦١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مناسكه»(١): «ومزدلفة كلها يقال لها المشعر الحرام، وهي ما بين مأزِمَيْ عرفة إلى بطن مُحسِّر، فإن بين كل مشعرينِ حدًّا ليس منهما، فإن بين عرفة ومزدلفة بطن عُرَنة، وبين مزدلفة ومنًى بطن محسر».

كأنه نظر إلى عبارة ابن حزم، وأعرض عما فيها من الخطأ. وقد أوضح ابن القيم ذلك، فقال في «الهدي»(٢): «ومُحسِّر برزخ بين مِنًى وبين مزدلفة، لا من هذه ولا من هذه، وعُرَنة برزخ بين عرفة والمشعر الحرام، فبين كل مشعرينِ برزخٌ ليس منهما، فمِنًى من الحرم وهي مشعر، ومُحسِّر من الحرم وليس بمشعر، ومزدلفة حرم ومشعر، وعُرنة ليست مشعرًا وهي من الحلّ، وعرفة حِلّ ومشعر».

ولا ريب أن الشيخين كانا عارفين بحديث أبي الزبير عن أبي معبد، ومع ذلك قطعَا بأن مُحسِّرًا ليس من مِنًى، وفي هذا سند قوي لما تقدم من الكلام فيه. والله أعلم.



(١) ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٦/ ١٣٤).
(٢) «زاد المعاد» (٢/ ٢٣٦، ٢٣٧).

الرسالة السابعة عشرة

فلسفة الأعياد وحِكمة الإسلام

الحمد لله...

فلسفة الأعياد وحِكْمَة الإسلام

العيد في العرف العام: يوم مخصوص من العام، تحتفل به الأمة بمظاهر السرور، وأهمها الزينة، ولذلك يسمى أيضًا يوم الزينة؛ كما أخبر الله عزَّ وجلَّ عن كليمه عليه السلام أنَّه قال لفرعون وقومه: ﴿مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ﴾ [طه: ٥٩].

منشأ الأعياد

إنَّ بروز الأمة بمظاهر السرور والزينة يُعبِّر عن سرور عظيم عامّ حدث لها، والسرور العام إنَّما ينشأ عن نعمةٍ عظيمةٍ عامةٍ حدثت للأمة.

إذن فالعيد يوم مخصوص من السنة، تحدث فيه كل سنة نعمة عظيمة للأمة، تبعث في قلوب أبنائها سرورًا عظيمًا، يسوقهم بطبيعة الحال إلى الاجتماع على إظهار الزينة بأنواعها.

إذن فالعيد ناشئٌ عن سبب طبيعي ثابت.

لكنَّ هذه الحال وإن انطبقت على بعض الأعياد، كيوم وفاء النيل بمصر، فإن غالب الأعياد ليس كذلك.

فمن ذلك أنَّ كثيرًا من الأمم تتَّخذ يوم استقلالها عيدًا.

ومن ذلك أول يوم من السَّنة؛ فإنَّ كثيرًا من الأمم تتَّخذ أول يوم من سنتها عيدًا.

فحدوث الاستقلال نعمة عظيمة على الأمة، ولكن اليوم الذي يقابله من

السنة الثانية والثالثة وهكذا لم يحدث فيه شيء.

وأول السَّنة التي ابتُدِئ بها التاريخ قد يكون يوم حدوث نعمةٍ، وقد يكون مبنيًّا على أمرٍ فلكي أو اصطلاحي.

فأقول: لا ريب أنَّ اليوم المقابل ليوم الاستقلال من كل سنة، ومثله أول السنة، لم تحدث فيه نعمةٌ عظيمةٌ، ولكن المفكِّرين من الأمم جعلوه عيدًا لأغراض سياسية.

فإذا ساغ لنا أن نعدَّ يوم وفاء النيل ــ مثلًا ــ عيدًا طبيعيًا، فلنعدَّ اليوم المقابل ليوم الاستقلال ـ مثلًا ـ عيدًا اصطلاحيًّا.

إلاَّ أنَّ ههنا فرقًا بين اليوم المقابل ليوم الاستقلال، وبين أول السنة في التواريخ التي ابتُدِئت بمجرَّد الاصطلاح.

فالأول وإن لم تحدث فيه نعمةٌ فإنها حدثت في مثله، وكما قيل: الشيء بالشيء يُذكَر، وليس الثاني كذلك.

ولكن لما كانت المثلية توجد في كل أسبوعٍ، وفي كل شهرٍ، وفي كل فصلٍ، وكان تذكُّر النِّعْمة لا يقتضي حدوث سرورٍ عظيمٍ يبعث على إظهار الزينة؛ لم يخرج اليوم المقابل [ص٢] ليوم الاستقلال ـ مثلًا ـ من كونه عيدًا اصطلاحيًا.

* * * *

الأعياد الدينية

أمَّا الأديان التي عَبِثَتْ بها الأهواء فغالب أعيادها اصطلاحيٌّ، والبحث فيه يطول، والذي يهمُّنا هنا البحث عن الأعياد الثابتِ شرعُها عن الله تبارك وتعالى، وإنَّما يتيسَّر لنا ذلك في دين الإسلام.

نظرية الإسلام في الأعياد

قد علمت مما تقدَّم أنَّ الأعياد على نوعين: طبيعي واصطلاحي.

فأمَّا ما يتعلَّق بالطبيعي فإنَّ الشريعة الإسلامية لم تنظر إلَّا إلى النِّعَم الحقيقية التي تعمُّ جميعَ المسلمين. والموجود من هذه النِّعَم متكرِّرًا كلَّ عام أمران:

الأول: تمام صيام شهر رمضان، والخروج من مشقَّة الصيام.

الثاني: تمام الحج، والخلاص من مشقة الإحرام.

وصيام شهر رمضان والحج من أركان الإسلام، ومن أعظم النِّعَم على المسلمين أن يتمَّ صيامهم ويتم حجُّهم.

فإن قيل: فإن الحجَّاج إنَّما هم طائفةٌ من المسلمين.

قلت: نعم، ولكن حج البيت كل سنة فرض كفاية على جميع المسلمين؛ فإذا قام به بعضهم فقد تمَّت النِّعْمة على الجميع بسقوط الإثم.

زِدْ على ذلك أنَّ تمكُّن المسلمين من إتمام الحج من مظاهر ظهور الإسلام واجتماعَ المسلمين؛ وذلك من أعظم النِّعَم عليهم.

وأظهر من ذلك: أنَّ من حِكَم شرع الحج اجتماعَ المسلمين، وكان ظاهرُ هذا وجوبَه على كل فرد منهم كل سنة. لأنَّه يُشرع في الصلوات الخمس اجتماعُ أهل كل محلَّةٍ، وفي الجمعة اجتماع أهل كل مدينةٍ، وفي عيد الفطر اجتماع أهل كل مدينةٍ وما حولها؛ حتى النساء، بما فيه العواتق ذواتُ الخدور والحيَّض؛ كما في الحديث الصحيح(١).

فما بعد ذلك إلاَّ اجتماع أهل قطر، وهذا أهمله الشارع اكتفاءً بالحج. فكان الظاهر أن يُشرَع في الحج اجتماع جميع المسلمين، ولكن لما كان في ذلك مشقةٌ عليهم، وضياعٌ لمصالحهم خفَّف الله عنهم.

ومن هنا يُفهَم ما صحَّ: أنَّ النَّبي ﷺ سُئِل عن وجوب الحج؛ أكلَّ سنةٍ؟ ـ يعني: على كل فردٍ ـ فقال: «لا، ولو قلتُ: نعم لوجبَتْ»(٢).

فاكتفى الشرع بأن يحجَّ من أهل كل جهةٍ طائفةٌ، ثم هذه الطائفة تُبلِّغ مَنْ وراءها آثار الاجتماع في الحج. كما قال الله تعالى في الجهاد: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وكلَّف الذين لم يحجّوا باجتماع أهل كل بلد في بلدهم ليحصل بذلك ما يحصل من حضور الاجتماع الأعظم.

ومن جهة أخرى فالغالب أنَّ كل فردٍ من المسلمين يكون له قريب أو صديق في الحج، وتمام النِّعْمة على ذلك يوجب سرور هذا.

---

(١) أخرجه البخاري (٩٧٤) ومسلم (٨٩٠) من حديث أم عطية.

(٢) أخرجه مسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة.

ومع ذلك شرع للمقيمين صيام تسع ذي الحجة، ولا سيَّما التاسع، وبتمامها تتم عليهم نعمة أخرى، وشرع لمن أراد التضحية منهم أن لا يحلق شعرًا، ولا يقُصَّ ظُفْرًا حتى يُضحِّي؛ كما جاء في الحديث(١).

وشرع لهم في عيد الأضحى: أن لا يَطْعَموا شيئًا حتى يُصلُّوا العيد، وبعد صلاة العيد ينفكُّ عنهم قيدُ الإمساك عن القَرْض(٢) وعن الأكل؛ وهذه نعمةٌ أخرى.

لم تكن الشريعة الإسلامية ـ وهي من وضع الحكيم العليم عزَّ وجلَّ ـ لتكتفي بهذا؛ بل نظرت إلى الأعمال التي ينبغي للمسلمين عملُها في عيدهم، فوجدت أنَّ تمام النِّعْمة كما يبعث المسلم ـ كغيره ـ على السرور طبعًا، والسرور يبعث على إظهار الزينة= فإنه يبعثه أيضًا على شكر المنعم عزَّ وجلَّ.

لهذا اقتضت الحكمة أن تكون الأعمال المشروعة في العيد جامعةً بين الزينة والعبادة. فالتكبير، والصلاة، وأداء الفطرة، والصدقة من الأضحية= عبادةٌ محضةٌ. والتنظُّف، والتطيُّب، ولبس الجديد، والاجتماع، والتقرُّب بالأضحية= تتضمَّن الأمرين.

أمَّا كونها عبادة فقد جاء في الحديث: **«النَّظَافة من الإيمان»**(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٧٧) من حديث أم سلمة.

(٢) أي استعمال المقراض لقصّ الشعر.

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧٣١١) وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (١/ ١٨٣) من حديث ابن مسعود بلفظ: «النظافة تدعو إلى الإيمان». ولا يصح، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢٣٦): فيه إبراهيم بن حيان، قال ابن عدي: أحاديثه موضوعة. =

وجاء: أنَّ النَّبي ﷺ كان يحبّ الطِّيب[١]، وأن الملائكة يحبُّون الطِّيب.

وجاء عنه ﷺ الندبُ إلى حسن اللباس، وقال: «**إنَّ الله يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده**»[٢].

وقال للَّذي أخبره أنَّه يحبُّ أن يكون ثوبه حسنًا، ورأسه دهينًا، ونعلاه حسنتين: «**إنَّ الله جميل يحبُّ الجمال**»[٣].

وعدم التنظُّف والتطيُّب يؤذي المجتمعين، واجتناب أذية الناس عبادةٌ.

والاجتماع الحسي باعث على الاجتماع المعنوي؛ [ص٣] ولاسيَّما والمشروع أن يكون الإمام هو الأمير؛ فيخطب فيهم ببيان المصالح العامة التي ينبغي أن يتعاونوا عليها، ويمثل بصلاته بهم واقتدائهم به تقدُّمَه إياهم في طاعة الله عزَّ وجلَّ، وتبَعَهم له في ذلك، أعني في مصالح الإسلام والمسلمين.

والتقرب بالأضحية ظاهر.

وأمَّا كون هذه الأشياء من الزينة ـ أعني ما يعمُّ التوسُّعَ في الأكل ونحوه ـ فظاهر.

= وقال العراقي في «تخريج الإحياء» (١/ ٤٩، ١٢٥): سنده ضعيف جدًّا.

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١٢٨، ١٩٩، ٢٨٥) والنسائي (٧/ ٦١) من حديث أنس بن مالك مرفوعًا: «**حُبِّب إليَّ الطيبُ والنساء...**» وإسناده حسن.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٨٢٠) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. وإسناده حسن.

(٣) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود.

بقي ما أبيح في العيد من اللهو؛ كالضرب بالدفِّ، واللعب بالسلاح، وهذا أيضًا مشتملٌ على الأمرين.

أمَّا كونه زينةً فظاهر.

وأمَّا أنَّ فيه عبادةً فلِمَا جاء عنه ﷺ أنَّه قال للحبشة ــ عندما كانوا يلعبون بحِرَابِهم ــ: «**إيهِ بني أرفدةَ؛ لتعلم اليهود والنصارى أنَّ في ديننا فسحةً**»(١).

واللعب بالسلاح تدرُّبٌ على الجهاد، وأيضًا فإنَّ في إسعاف النفس ببعض حظوظها إجمامًا لها، وترويحًا عنها لتنشط للعبادات والأعمال المصلحية، ولاسيَّما وهي خارجةٌ من عمل شاقٍّ حالَ بينها وبين شهواتها؛ وهو الإحرام لمن حجَّ، وسرد الصيام في عِدَّة رمضان، وصيام تسع ذي الحجة لمن لم يحج، مع إمساكه عن الحلقِ وقصِّ الأظفار حتى يُضحِّي، وعن الطعام حتى يرجع من الصلاة، وأنت خبيرٌ أن اللهو إنَّما يحدث بعد ذلك.

هذه حكمة الإسلام في الأعياد، ولكن ــ يا للأسف ــ إن المسلمين لا يكاد يوجد منهم من يستحضر هذه المعاني ويبني عملَه على تلك المقاصد، ولا يكاد يُوجد من علمائهم من يُبيِّن لهم ذلك؛ فالله المستعان.

وكما رخَّص الشارع في بعض اللهو وغيره في العيدين، كذلك رخَّص فيها عند حدوث نعمةٍ عظمى؛ كالزواج، والختان، والقدوم من سفر؛ ولم

---

(١) أخرجه أحمد (٦/ ١١٦، ٢٣٣) والحميدي في «مسنده» (٢٥٤) من حديث عائشة. وإسناده حسن.

يُرخِّص في ذلك في مثل ذلك اليوم من الأسبوع، أو الشهر، أو السنة؛ لما علمت.

أمَّا الأعياد الاصطلاحية فلم تلتفت إليها الشريعة من حيث هي أعياد، وما كان فيها من أغراض سياسية أدرجته الشريعة في الأعياد الطبيعية ـ كما مرَّت الإشارة إليه ـ، أو في عبادة تخصُّه؛ كما في يوم الجمعة؛ كما يأتي. مع أنَّ في عيدَي الفطر والأضحى ما يفي بذلك؛ فعيد الفطر تذكار لنزول القرآن في رمضان؛ كما يأتي. وعيد النحر تذكارٌ لتمام الدين وعزِّه.

والعُرْف يقضي بأنَّ أمةً من الأمم لو جاهدت في سبيل استقلالها مثلًا، فانتصرت في عدة انتصارات= فإنَّما تجعل العيدَ اليومَ الذي تميَّز فيه نتيجة جهادها.

وهذا المعنى نفسه بالنسبة إلى الإسلام كافٍ في عيد الأضحى؛ كما يأتي. ولكن الشريعة نظرت إلى الأيام التي حدثت فيها نِعَمٌ عظمى عامة؛ فرأت أن المثلية تذكِّرُ بالنِّعَم كما مرَّ. وتذكُّر النِّعْمة، وإن لم يكفِ في البعث على إظهار الزينة= فإنه يكفي للبعث على الشكر. فشَرَعت في أمثال تلك الأيام عباداتٍ مخصوصة، واختارت أقرب ما يكون من المثلية.

فإذا حدثت النِّعْمة في يومٍ عيَّنت العبادة في مثله من كل أسبوع، ولا تخرج عن هذا إلاَّ لمعنىً آخر؛ كما سيأتي في صيام عرفة ويوم عاشوراء.

وإذا حدثت النِّعْمة في شهرٍ عيَّنت العبادة في مثله من كلِّ سنة.

فمن الأول: يوم الجمعة؛ ففي «صحيح مسلمٍ»(١) عن النَّبي ﷺ: «خيرُ

---

(١) رقم (٨٥٤) عن أبي هريرة.

يومٍ طلعتْ عليه [الشمسُ][(١)] [ص٤] **يوم الجمعة؛ فيه خُلِق آدم، وفيه أُدخِلَ الجنةَ، وفيه أُخرِجَ منها، ولا تقوم الساعة إلاَّ في يوم الجمعة».**

وخروج آدم عليه السلام من الجنة نعمةٌ في حقِّنا؛ لأنَّه سبب وجودِنا. وقيام الساعة نعمةٌ على المؤمنين؛ لأنَّ فيه القضاءَ لهم على أعدائهم، والأخذَ لهم بحقوقهم، بل إدخالهم الجنة، وتجلِّي الرب عزَّ وجلَّ لهم.

ولما كانت هذه النِّعَم عامةً لجميع بني آدم شرع الله تعالى لهم جميعًا تخصيصَ هذا اليوم؛ ولكن اقتضت حكمته عزَّ وجلَّ أن لا يَدُلَّهم على يوم الجمعة من أول وهلةٍ؛ بل يأمرهم بتخصيص يومٍ من الأسبوع، ويدع تعيينه إلى اجتهادهم.

ففي الصحيحين[(٢)] عن النَّبي: «**نحن الآخِرون السابقون يوم القيامة؛ بيدَ أنَّهم أُوتوا الكتابَ من قبلِنا، وأُوتيناه من بعدِهم، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم ـ يعني يوم الجمعة ـ فاختلفوا فيه، فهدانا الله إليه**» الحديث.

وهداية هذه الأمة له: ما ثبت في السيرة وغيرها أنَّ المسلمين في المدينة قبل هجرة النَّبي ﷺ اتفقوا ـ إمَّا بأمرٍ منه ﷺ أو باجتهادهم ـ على أن يخصِّصوا يومًا معيَّنًا من الأسبوع يجتمعون فيه لذكر الله تعالى والاتفاق على مصالح المسلمين؛ إذْ لا يتيسَّر لهم الاجتماع كلَّ يوم؛ لاشتغالهم بنخيلهم وتجارتهم، وغير ذلك من مصالح دنياهم، فأجمعوا على يوم الجمعة.

---

(١) سقطت من الأصل.

(٢) البخاري (٨٧٦) ومسلم (٨٥٥) عن أبي هريرة.

وكانت صلاة الظهر يومئذٍ ركعتين؛ كما في الصحيحين[١]، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «فُرِضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر رسول الله ﷺ ففُرِضَتْ أربعًا، وتُرِكَت صلاة السفر على الفريضة الأولى».

أقول: وتُرِكَت ظهر يوم الجمعة في حقّ المجتمعين الاجتماعَ المخصوص، كما هو ظاهر، وههنا مباحث علمية ليس هذا موضعها.

والمقصود: أن الله عزَّ وجلَّ شرع يوم الجمعة ما شرع من العبادة الزائدة على بقية الأيام؛ من الاجتماع، والخطبة، والغُسل، والسواك، والطيب، والتبكير إلى الجامع، وكثرة الصلاة قبل خروج الإمام= شكرًا له عزَّ وجلَّ على ما تقدَّم من النِّعَم وغيرها.

ومن الناس من يَعُدُّ يوم الجمعة عيدًا؛ لأنَّ كثيرًا مما شُرِع في العيد من التطيُّب والتنظُّف والاجتماع والخطبة، شُرِع فيه. ولأنَّه صحَّ النهي عن تخصيصه بصيام[٢]؛ كما نَهَى عن صيام يوم العيد[٣].

وليس هذا بظاهر.

أمَّا التطيُّب والتنظُّف فإنَّما شرعت فيه لحقوق المجتمعين؛ كما صحَّ أنَّ الصحابة كانوا أولًا يجتمعون، ومنهم من لم يغتسل ولم يتطيَّب، فيؤذي

---

(١) البخاري (٣٩٣٥) ومسلم (٦٨٥) عن عائشة.

(٢) أخرجه البخاري (١٩٨٥) ومسلم (١١٤٤) من حديث أبي هريرة. وفي الباب أحاديث أخرى.

(٣) أخرجه البخاري (١٩٩١) ومسلم (٧٨٣) من حديث أبي سعيد الخدري. وفي الباب أحاديث أخرى.

بعضهم بعضًا، فأُمِرُوا بذلك(١).

وأمَّا الاجتماع والخطبة فأمر مصلحيٌّ لا يقتضي أن يُعَدَّ ذلك اليوم عيدًا.

وأمَّا النهي عن تخصيص يوم الجمعة بالصيام؛ فلو كان لأنَّه عيدٌ لنَهَى عن صيامه مطلقًا، وليس كذلك؛ وإنَّما نَهَى أن يُصام وحده، فلو صامه مع الخميس [ص٥] أو مع السبت صحَّ؛ كما ثبت عنه ﷺ(٢).

وههنا فائدةٌ يتعطَّش إليها القارئ، وإن كانت خارجةً عن الموضوع وهي حكمة النهي عن تخصيص يوم الجمعة بصيامٍ، وليله بقيام.

فأقول: قد قيل: لأنَّه عيدٌ، وقد تقدَّم ما فيه.

وقيل: لئلا يَضعُفَ بقيام ليلته وصيامه عن العبادات المشروعة فيه.

وهذا أيضًا باطلٌ؛ لجواز قيام ليلته لمن يريد قيام ليلة السبت، وصيامه لمن يريد صيام يوم السبت؛ كما تقدَّم. والضعف حاصلٌ هنا، وقيل، وقيل.

وعندي أنَّه ﷺ إنَّما نَهَى عن ذلك؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يشرع التخصيص بذلك. وربما يتوَّهم بعض الناس مشروعية التخصيص بذلك لما ليوم الجمعة من الفضيلة؛ فبيَّن ﷺ أنَّ فضيلة اليوم لا تقتضي مشروعية تَخصيصِه بجميع العبادات؛ بأن يكون لها فيه أجرٌ أعظم منها في سواه؛ وإنَّما يشرع التخصيص بالعبادة التي شرع الله تعالى التخصيص بها.

فيوم الجمعة بالنسبة إلى قيام ليلته وصيام نهاره بمنزلة يوم الثلاثاء في أنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يشرع تخصيص كل منهما بذلك. فمن خصَّص أحدهما

---

(١) أخرجه البخاري (٩٠٣) ومسلم (٨٤٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) في الحديث الذي خرجناه آنفا.

ظانًّا أنَّ أجر ذلك فيه أعظم من غيره فهو مبتدعٌ.

وإنَّما نصَّ النَّبي ﷺ على يوم الجمعة لأنَّه مظنَّة أن يتوهَّم الناس فيه زيادة الأجر لفضيلته. ولذلك أكَّد ﷺ النهي عن صيامه، حتى لمن لم يتعمَّد تخصيصَه التماسًا لزيادة الأجر.

ولم يقل ذلك في يوم الثلاثاء مثلًا؛ فلو صامه أحدنا وحدَه غيرَ متعمِّدٍ للتخصيص، وإنَّما وقع ذلك اتفاقًا، ما كان بذلك بأسٌ.

نعم، لما كان في الأعمال المشروعة في الجمعة ما فيه حظٌّ للنفس شرع الله تعالى للأمة صيام يوم الخميس؛ ليكون الصائم له مستحقًّا لما يكون في يوم الجمعة من حظِّ النفس. ولا ينافي ذلك ما جاء من حكمة استحباب صوم يوم الخميس؛ بأنَّه يومٌ تُعرَض فيه الأعمال(١).

ومن ذلك يوم الاثنين؛ ففي «صحيح مسلم»(٢) عن أبي قتادة قال: سُئل رسول الله ﷺ عن صوم يوم الاثنين؛ فقال: «**فيه وُلِدْتُ، وفيه أُنزِل عليَّ**».

فشرع الله تعالى للمسلمين صيام يوم الاثنين؛ شكرًا على هاتين النِّعَمتين العظيمتين: ولادة رسوله ﷺ، وإنزال القرآن عليه(٣).

---

(١) أخرجه الترمذي (٧٤٧) من حديث أبي هريرة، وفي سنده محمد بن رفاعة بن ثعلبة القرظي، لم يوثقه غير ابن حبان. ولكن للحديث شواهد منها حديث أسامة بن زيد الذي أخرجه أبو داود (٢٤٣٦) والنسائي (٤/ ٢٠١، ٢٠٢)، وبمجموعهما يرتقي الحديث إلى الحسن.

(٢) رقم (١١٦٢/ ١٩٨).

(٣) في هامش (ص١) عبارة تناسب السياق المذكور هنا: «ولأنه لو فُتح هذا الباب لآل إلى تعميم الأيام، إذ لم يبقَ غيرُ خمسة أيام، وهي ما عدا الاثنين والخميس، وفي =

وبهذا مع ما تقدّم عُلِمَ الجواب عن طعن بعض أهل الأديان في الإسلام؛ بأنَّه لم يشرع لأهله أن يتّخذوا يوم ولادة رسوله ﷺ، أو يوم بَعْثِه عيدًا.

وطعن بعضهم في القرون الإسلامية الأولى بذلك؛ لأنَّه لم يحدث الاحتفاء بيوم ١٢ربيع الأول إلاَّ في القرن ...... (١).

فيقال لهم: إنَّ النِّعْمة كان حدوثها يومَ وُلِد ﷺ [ص٦]، ويوم بُعِث؛ وأمَّا مثل ذلك اليوم من كل أسبوع، أو شهر، أو فصل، أو سنة= فلا يحدث فيه إلَّا تذكُّر النِّعْمة. وتذكُّر النِّعْمة لا يُحْدِث في النفس سرورًا دنيويًّا، يبعثها على إظهار الزينة حتى ينبغي أن نتّخذه عيدًا، وإنَّما يُحدِث فيها سرورًا دينيًّا يبعثها على شكر تلك النِّعْمة.

وقد شرع الله عزَّ وجلَّ لنا أقرب الأمثال لذلك اليوم، وهو مثله من كل أسبوع؛ أن نقوم بشكره عزَّ وجلَّ على تَينكَ النِّعمتين العظيمتين؛ بعبادةٍ خالصة عن حظِّ النفس، وهي الصيام الذي يناسب السرور الديني، فإن السرور الديني يبعث على الرغبة عن الدنيا.

وقد ذكَّرني هذا الاعتراض ما صحَّ أنَّ اليهود قالوا لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: آيةٌ في كتابكم معشرَ المسلمين لو علينا معشرَ اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيدًا: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. فأجابهم الفاروق رضي الله عنه بأنَّها

= ذلك حرجٌ يؤدي إمّا إلى الاشتغال عن المصالح، وإمَّا إلى التهاون بالجميع».

(١) بياض في الأصل. ومعلوم أن ابتداء الاحتفال بالمولد كان في القرن السادس على يد السلطان المظفر كوكبوري صاحب إربل، والله المستعان.

نزلت يوم الجمعة يوم عرفة؛ والنَّبي ﷺ بعرفةَ(١).

يعني: وكلاهما يوم عبادة شرعها الله تعالى للمسلمين، فيوم عرفة يوم شُرِع فيه للحجاج الوقوف بعرفات، وذكر الله تعالى، ولغيرهم الصيام، ويوم الجمعة قد تقدم العبادات التي فيه. والعبادة هي التي ينبغي عملها عند تذكُّر النِّعَم لا الزينة.

وعندي: أنَّ هذا الاعتراض من خُبْثِ المغضوب عليهم ـ قاتلهم الله ـ؛ طمعوا أن يَستزِلُّوا المسلمين إلى إحداثٍ يخالفون به نفس تلك الآية العظيمة؛ فكبَتَهم الله: ﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًاۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ [الأحزاب: ٢٥].

ولكن المسلمين ـ ويا للأسف ـ نَسُوا صومَ يوم الاثنين وما في صومه من شكر الله عزَّ وجلَّ، وما يتضمَّن ذلك من محبَّته ﷺ؛ حتى إنَّ أكثرهم يجهل ذلك. ولم أرَ طولَ عمري من يصومه بتلك النيَّة، ولا مَن يذكره؛ إلاَّ أنني سمعتُ مَن يذكر الحديثَ احتجاجًا على مشروعية الاحتفاء بثاني عشر ربيع الأول؛ فالله المستعان.

فأمَّا صوم يوم عاشوراء فكان من بقايا شرائع الأنبياء المتقدّمين، وجاء: أنَّه اليوم الذي أنجى الله تعالى [فيه] موسى وقومه، وغرَّق فرعون وقومه. فصامه موسى عليه السلام، وأمر بصيامه، وصامه النَّبي ﷺ، وأرشد إلى صيامه(٢)؛ عملًا بقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٥، ٤٤٠٧) ومسلم (٣٠١٧) من حديث طارق بن شهاب عن عمر.

(٢) أخرجه البخاري (٢٠٠٤) ومسلم (١١٣٠) من حديث ابن عباس.

وقد كانت أيامٌ حدثتْ فيها نِعَمٌ في العهد النبوي، ولم يشرع تخصيص أمثالها بعبادةٍ اكتفاءً عنه بغيرها. وبما أنَّ الله تعالى قد أكمل الدين؛ فليس لأحدٍ إحداثُ شيء من ذلك.

وهكذا الأيام التي حدثت فيها النِّعَم بعد العهد النبوي ليس لأحدٍ تخصيصُ أمثالها بعبادةٍ مخصوصةٍ؛ لأن الدِّين قد كمل في حياة الرسول ﷺ، ولأنّ كل نعمةٍ عامةٍ للمسلمين حدثَتْ بعده ﷺ فهي فرعٌ عن النِّعَم التي حدثتْ في عهده عليه الصلاة والسلام.

ومن الباب ـ أعني حدوثَ النِّعْمة في شهرٍ ـ: شهر رمضان، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فالفاء في قوله: ﴿فَمَن﴾ للتعليل؛ تدلُّ على أنَّ ما قبلها علّة لما بعدها. ومثلُ (الشهر) إنَّما يحصل في السنة مرّةً، وهذا واضحٌ بحمد الله تعالى.

[ص٧] ومن ذلك: تسع ذي الحجة؛ شرع الله تعالى لغير الحاجّ صيامها، وعدَّه شكرًا له عزَّ وجلَّ على تيسير طريق الحج لإخوانهم، وعلى النِّعَم التي شرع الحج شكرًا لها. وأكَّد لهم صوم يوم عرفة؛ لأنَّه يوم الحج الأكبر. وإخوانهم من جميع بلدان المسلمين قد برز فيهم الاجتماع الحسيّ بأجلى مظاهره؛ وهو رمز إلى اجتماع كلمة المسلمين جميعًا. وتلك من أعظم النِّعَم التي يجب شكرها لغيرهم، والله أعلم.

فأمَّا سبب تخصيص الحج بالأيام من ذي الحجة فلم أستحضر الآن الأصلَ في ذلك؛ إلاَّ أنَّ الاستقراء يدلُّ على أنَّ لذلك سببًا، من جنس ما تقدَّم.

وعلى كل حال، فليس المقصود هنا استيفاء العبادات، وإنَّما المقصود: بيان أن الأيام التي تحدثُ فيها النِّعَم العظام مرَّة من الزمان لا يجعلها الشرع أعيادًا، وإنَّما يجعلها مواسم للعبادات؛ شكرًا على تلك النِّعَم، مع حِكَمٍ أخرى.

أمَّا المقاصد السياسية في الأعياد فأهمها: الاجتماع؛ ليطَّلع كلٌّ من أفراد الأمة على أحوال غيره، ويتبادلوا الأفكار، ويوحدوا صفَّهم، وغير ذلك.

وقد راعتِ الشريعة الإسلامية الاجتماعَ على غاية ما يمكن؛ فشُرِعَت الجماعة في الصلوات الخمس لأهل كل قريةٍ أو محلّةٍ، وشُرِعَ تقليل المساجد وتوسيعُها؛ حتى لا يزيد عددها على قدر الحاجة، فيكون الزائد كمسجد الضرار تفريقًا بين المؤمنين، مع ما في ذلك من تحجير البقعة لغير حاجةٍ، وكان يمكن أن تنفع المسلمين باتخاذها مدرسةً أو نحوها.

وبعض الأئمة يرى أنَّ الجماعة فرض عينٍ؛ بل منهم من جعلها من شروط الصلاة.

ثم شُرِعت الجمعة ليجتمع أهل كل مدينةٍ في مسجدٍ واحدٍ؛ ولذلك لم يُجوِّز بعضُ الأئمة تعدُّد الجمع في البلد الواحد وإن اتّسعَ وضاق المسجد، بل يجب على المسلمين توسيع المسجد ولو إلى أميال. وهذا هو الموافق للسنة، وعمل القرون الأولى مع اتساع المدن وكثرة الناس، وهو الموافق لحكمة الاجتماع.

ثم شُرِع العيد لاجتماعٍ أعمَّ من الجمعة؛ حتى شُرع فيه إخراج النساء؛ صغارًا وكبارًا، حتى الحيَّض ـ كما مرَّ ـ. وبعض الأئمة يرى أن العيد فريضة.

ثم شُرع الحج؛ ليجتمع في موضعٍ واحدٍ جميعُ المسلمين.

هذا هو الأصل؛ على ما تقدَّم. ولكن - ويا للأسف - المسلمون جهلوا هذه الحِكَم؛ فقليلٌ منهم يجتمعون هذا الاجتماعات المشروعة، والمجتمعون قليلًا ما يبحثون عن مصالحهم. حتى إنَّ الخطب الجُمعية والعيدية والحَجِّيَّة تراها بمعزلٍ عن هذا.

وأكثر الحجَّاج لا يبحثون عن شيء من مصالح المسلمين في سائر الأقطار.

اللهم أَيقِظِ المسلمين لتدبُّر دينهم الكافل لمصالح دنياهم وأخراهم، بيدك الخير، وعلى كل شيء قدير(١).

---

(١) إلى هنا انتهت الرسالة. وقد كتب المؤلف على صفحة غلافها ما يلي:
ما عليه كثير من الناس [من ذكر] الأيام التي وقعتْ في مثلها بليَّة أو مصيبة؛ كما كان... وكما يفعله النصارى في تذكار صلب المسيح عليه السلام، وأيام قتل الشهداء، وغير ذلك، لا يُعلَم في الإسلام شيءٌ من ذلك.
وسببه أنَّ المشروع عند المصائب الصبر؛ فإذا شرع ذلك في يوم حدوث المصيبة فبالأولى فيما يماثله من الأيام؛ لأنَّه لم يحدُثْ في المثل شيءٌ.
وأمَّا ما سُمِح به يومَ حدوثِ المصيبة من إراقة الدمع؛ فذلك لأنَّه أمرٌ طبيعيٌّ، لا يُستطاع دفعُه، ولا يكون هكذا في مثل ذلك اليوم.
وهكذا ما أُمِرتْ به زوجةُ المتوفى من الإحداد فهو أمرٌ خاصٌّ بها لمدَّةٍ معيَّنةٍ، وقد صحَّ النهي عما عدا ذلك.
وإذا تأمّل العاقل وجد أنَّ هذا النوع من الأعياد يُنتِج نقيضَ المقصود؛ ولأننا نرى الأقوام المعتنين بها تكون حالُهم فيها حالَ سرورٍ وفرحٍ، ولهو ولعب؛ إذا استثنينا بعض الحركات التكلُّفية التي أصبحت مظهرًا من مظاهر اللهو واللعب أيضًا، والله المستعان.

الرسالة الثامنة عشرة

توكيل الولي غير المجبر بتزويج موليتـــه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على إفضاله، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه، سيّدنا محمد وآله.

وبعدُ، فقد جرت المذاكرة في توكيل الولي غير المجبر بتزويج موليته إذا وقع التوكيل قبل إذنها، فلمّا راجعتُ المظانَّ وجدت الحاجة ماسةً إلى بسطٍ وتحقيق، فأقول مستعينًا بالله سبحانه:

[ص٢] قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «وإذا جاز للمرأة أن تُوكِّل وليَّينِ جاز للوليِّ الذي لا أمرَ للمرأة معه أن يوكّل، وهذا للأب خاصة في البكر، ولم يجُزْ لوليٍّ غيرِه[1] للمرأة معهم أمرٌ، أن يُوكِّل أبٌ في ثيّب، ولا وليٌّ غيرُ أبٍ، إلا بأن تأذن له أن يوكّل بتزويجها، فيجوز بإذنها». «الأم» (ج٥ ص١٤)[2].

وأمّا كلام الأصحاب، فقال الشيخ أبو إسحاق في «المهذَّب»:

«ولا يصحُّ التوكيلُ إلا ممّن يملك التصرفَ في الذي يُوكَّل فيه بمِلْكٍ أو ولاية، فأمّا من لا يملك التصرفَ في الذي يُوكَّل فيه ـ كالصبي، والمجنون، والمحجور عليه في المال، والمرأة في النكاح، والفاسق في تزويج ابنته ـ فلا يملك التوكيلَ فيه.... وأمّا من لا يملك التصرف إلا بالإذن كالوكيل والعبد المأذون له، فإنّه لا يملك التوكيل إلا بالإذن. واختلف أصحابنا في

(١) وقوله «غيره» أي: غير الولي الذي لا أمر للمرأة معه، أو غير الأب في البكر.
(٢) (٦/ ٤٣) ط. دار الوفاء.

غير الأب والجد من العصبات هل يملك التوكيل في التزويج من غير إذن المرأة؟ منهم مَنْ قال: يملك ؛ لأنّه يملك التزويج بالولاية من جهة الشرع، فيملك التوكيل من غير إذن كالأب والجدّ. ومنهم من قال: لا يملك ؛ لأنّه لا يملك التزويج إلا بالإذن، فلا يملك التوكيل إلا بإذن، كالوكيل والعبد المأذون». «المهذب» (ج١ص٣٥١)(١).

[ص٣] أقول: مسألة «المهذَّب» في الولي غير المجبر الذي أذنت له بالزواج، ولم تأذنْ له بالتوكيل ولا نهتْه عنه، وهي غير مسألتنا.

وقال الرافعي في «المحرر»(٢): «وأمّا غير المجبر فإن نهتْه عن التوكيل لا يُوكِّل، وإن أذنتْ له وَكَّل، وإن قالت له: زوِّجني، فهل له التوكيل؟ فيه وجهان أصحهما نعم. ولا يجوز [له] التوكيل من غير استئذانها في النكاح في أصح الوجهين».

وعبارة «المنهاج»(٣): «وغير المُجْبِر إن قالت له وكِّلْ وَكَّلَ، وإن نهتْه فلا، وإن قالت: زوِّجْني فله التوكيل في الأصح، ولو وَكَّل قبل استئذانها لم يصحَّ على الصحيح».

قال الخطيب في «المغني»(٤) بعد قول «المنهاج»: «على الصحيح»: المنصوص، يريد نصّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وقد تقدم.

---

(١) (٣/ ٣٤٧) تحقيق الزحيلي.
(٢) (ص٢٩٣) ط. دار الكتب العلمية.
(٣) «منهاج الطالبين» (٢/ ٤٣٢) ط. دار البشائر.
(٤) «مغني المحتاج» (٣/ ١٥٨).

وفي «الروض» مع شرحه: (ولغير المجبر) بأن كان غير أب وجدٍّ مطلقًا أو أحدهما في الثيّب (التوكيل) أيضًا، لكن (بعد الإذن له) منها (في النكاح والتوكيل أو في التوكيل فقط) أي: دون النكاح (وكذا في النكاح وحده) أي: دون التوكيل؛ لأنّه تصرّف بالولاية فيتمكن من التوكيل بغير إذن، كالوصيّ والقيّم، هذا (إن لم تنهَه) عن التوكيل، فإن نهتْه عنه لم يوكّل، لأنّها إنّما تزوج بالإذن، ولم تأذن في تزويج الوكيل بل نهتْ عنه، أمّا توكيله بغير إذنها له فلا يصح؛ لأنّه لا يملك التزويج بنفسه. «شرح الروض» (ج٣ ص١٣٥)[١].

ومقابل الأصح في عبارة «المنهاج» هو الوجه الذي صرّح به في «المهذب»، وذكر دليله، وهو موافق لنصّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى، وإن كان الأصح خلافه عند الأصحاب.

وممّا يوضح ما قلنا ما في «صحيح مسلم»[٢] وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**الثيّب أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكر تُستأمر وإذنها سكوتها**»، وفي لفظٍ لأبي داود والنسائي وصححه ابن حبّان[٣]: «**ليس للولي مع الثيب أمر، واليتيمة تُستأمر**».

[ص٤] وشبهتهم قياس غير المجبر إذا أذنت له بالتزويج على المجبر،

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» ط. مصر ١٣١٣هـ.

(٢) رقم (١٤٢١). وأخرجه أيضًا أبو داود (٢٠٩٩) والنسائي (٦/ ٨٥).

(٣) انظر: «سنن أبي داود» (٢١٠٠) و«النسائي» (٦/ ٨٥) و«صحيح ابن حبان» (٤٠٨٩).

ويُفرَّق بأنّ المجبر ولايته تامّة بدون إذنها، وغير المجبر إنّما تتمّ ولايته بإذنها، بل لو قيل: إنّه إنّما يستفيد الولاية بإذنها لما كان عجبًا، ألا ترى أنّها لو دَعَتْ إلى كُفْءٍ فقيرٍ مستضعف دميم بصداقٍ قليل، ودعا غير المجبر إلى من هو خير من ذاك كفاءةً وكمالاً و جمالاً ومالاً وجاهًا بصداقٍ أضعافِ ما بذله الآخر لوجب إجابتها، حتى لو لم يُجِب الوليُّ إلى تزويجها بمن رغبتْ فيه عُدَّ عاضلاً فيزوِّجها السلطان، ولو قالت للمجبر: لا توكِّلْ، فوكّل صحّ، ولو أذنت لغير المجبر بالتزويج وقالت: لا توكِّلْ، لم يكن له أن يوكِّل اتفاقًا كما مرّ.

ومنهم من قاسه على الوصي والقيّم، قال في «المغني»(١): «بل هو أولى منهما ؛ لأنهما نائبان، وهو ولايته أصلية بالشرع، وإذنها بالتزويج شرط في صحة تصرفه، وقد حصل».

أقول: لك أن تقول: بل الأصل هو إذنها، ولكن يشترط له أن يكون المأذون له أولى العصبات بدليل الحديث المذكور آنفًا وما معه، ثم نقول: يُفرَّق بين الولي وبين الوصيّ والقيم بأنّ الضرورة دعت إلى ذلك في الوصي والقيم، لعدم إمكان الإذن من الصبي ونحوه، ولهذا لو أذنت الصغيرة لوليها غير المجبر أن يزوِّجها لم يعتدّ بإذنها، فأمّا المرأة البالغة العاقلة فإنّ استئذانها في التوكيل ممكن، وإذنها معتدٌّ به شرعًا، بل المدار عليه كما مرّ.

فإن قلت: إنّما قصدوا أنّ الوصي له أن يوكِّل، وإن لم يأذن له الموصي، والقيم له أن يوكِّل وإن لم يأذن له القيّم.

(١) «مغني المحتاج» (٣/ ١٥٨).

قلتُ: وعلى هذا أيضًا فبينهما وبين الولي غير المجبر فرق، وهو أنّ عمل الوصي والقيم يكون كثيرًا متشعبًا، تدعو الحاجة إلى أن يستعينا بغيرهما ويُوكِّلاه؛ فلذلك عُدّ سكوت الموصي والقيم عن اشتراط عدم التوكيل بمنزلة الإذن بالتوكيل، ألا ترى أن الوكيل إذا كان العمل كثيرًا لا يستطيع مباشرته، وعَلِمَ الموكِّلُ ذلك عند التوكيل؛ عُدَّ توكيله وسكوته عن المنع عن التوكيل إذنًا بالتوكيل، فأمّا الولي فإنّما هي كلمة واحدة يقولها، وإن فرض أنّه قد يعرض له ما يحوجه إلى التوكيل فذلك نادرٌ، يمكنه حينئذٍ أن يستأذن المرأة في التوكيل، فأمّا الوصيُّ والقيّم فعملهما كثيرٌ كما مرّ، ولا يمكن الوصيَّ استئذانٌ عند عروض الحاجة؛ لأنّه قد مات، وكثيرًا ما يتعسّر الاستئذان من القاضي لبعد مكانه ونحو ذلك بخلاف الوكيل، فإنّ تعسُّر مراجعته للموكل كالنادر، وكذا العبد المأذون له في التجارة، فأمّا احتياج وليِّ المرأة إلى التوكيل فأقلُّ وأندر، وتعسُّر مراجعتها ممّا لا يكاد يقع.

والحاصل أنّ المعنى الذي يدور عليه جواز التوكيل من النائب وعدمه هو كونه يكثر احتياجه إلى التوكيل، وعسر الاستئذان من المنيب، وهذا المعنى موجود في الوصي والقيم، وقليل في الوكيل والعبد المأذون له في التجارة، ونادرٌ جدًّا في ولي النكاح، فإذا منعنا الوكيل والعبد المأذون له في التجارة من التوكيل فوليُّ النكاح أولى، نعم إنّ له ولايةً شرعية، ولكنّه لا يملك بها الأمر الذي يريد أن يوكل به وهو العقد، وإنّما ملكه بإذنها، والله أعلم، على أنّ في الوصي والقيم خلافًا، والذي اختاره محمد رملي أنّه ليس لهما أن يوكلا إلا فيما عجزا عنه أو لم تلق بهما مباشرته.

واعلم أنّ من قال: ليس لغير المجبر التوكيل حتى يأذن له به، ولا يكفي

إذنها له بالتزويج، يقول: إنّه لو وكَّل قبل إذنها بالتوكيل وبعد إذنها بالتزويج كانت الوكالة باطلة، ولو عقد الوكيل كان عقدُه باطلاً، كما يُعلَم من تمثيلهم له بالوكيل والعبد المأذون، وتوكيلهما بدون إذن الموكل والسيد باطلٌ، وتصرُّف من وكَّلاه باطلٌ.

وممّا يبيِّن أنّ الشيخ رحمه الله ذكر مسألة الولي في الفصل المتقدم الذي لم يذكر فيه إلا من كان توكيله باطلاً، وتصرف وكيله باطلاً، فأمّا «المحرّر» و«المنهاج» فإنهما زادا المُحرِمَ في النكاح[1]، ولكن بيَّن الشرَّاح أنّ المراد المحرم الذي وكَّل ليعقد الوكيل حال الإحرام، وهذا التوكيل باطلٌ، ولو عقد الوكيل كان العقد باطلاً، والله أعلم.

فأمّا غير المجبر فللقائل بجواز توكيله قبل إذنها أن يتمسّك بشُبهٍ:

الشبهة الأولى:

قد يقال: إنّما تُبطِلون توكيله ؛ لأنّه لا يملك تزويجها حينئذٍ، ويجاب عنه: بأنّه من المتفق عليه أنّ الولي غير المجبر وليٌّ قبل إذنها، أي: أنّ له ولايةً شرعية ثابتة، سواءً أحبَّتْ ذلك أم كرهتْ، فلِمَ لا يكون له أن يجعل للوكيل مثل ما له من تلك الولاية ؟

الجواب من وجوه:

الأول: أنّ المقصود من الولاية إنّما هو تولّي العقد، والولاية المذكورة لا تُسوِّغ الوليَّ تولي العقد أصلاً، فهي كالعدم، ولو دعت إلى كفءٍ وأبى الوليُّ زوَّجَها السلطان.

---

(١) انظر «المحرر» (ص١٩٥) و«منهاج الطالبين» (٢/ ١٥٩).

الثاني: أنّه لمّا كان المقصود من الولاية تولي العقد فهو ثمرتها، والولي قبل إذنها لا يستحق [ص٥] الثمرة، فلا يؤثّر رضاه بجعلها لآخر، كالوصية بأكثر من الثلث توقف على إجازة الورثة بعد موت المُورِث، فلو أجازوا والمورِث في الغرغرة كانت إجازتهم لغوًا، مع أنّه في مرض الموت قد صار لهم اختصاص ما بالتركة، ولكن هذا الاختصاص إنّما يتم بالموت، فكذلك الولي له اختصاصٌ ما، ولا يتمّ إلا بإذنها.

الثالث: أنّ الوكالة إنّما شُرِعت لينوب الوكيل عن الموكِّل في فِعلٍ يفعله، ولذلك عرَّفها الفقهاء كما في «التحفة»[١] بأنها تفويضُ شخص لغَيره ما يفعله عنه في حياته ممّا يقبل النيابة، ولهذا يقال في الصيغة: وكَّلتُك بتزويجها أو نحو ذلك، ولا يقال: وكَّلتك بأن تكون وليًّا أو نحوه، وولاية غير المجبر قبل إذنها لا يترتب عليها وحدها فعلٌ حتّى يصحّ التوكيل، فتدبَّر.

فإن قيل: فقد نصُّوا على أنّه لو نجَّز الوكالة وشرطَ للتصرف شرطًا جاز، وعبارة «المنهاج»[٢]: «فإن نجَّزها وشَرط للتصرّف شرطًا جاز». وعليه فلو قال المجبر: وكَّلتك بتزويجها ولا تَعقِد إلا بإذنها صحّ، مع أنّ الحقّ الذي جعله له لا يترتب عليه وحده فعلٌ، فمسألة توكيل غير المجبر قبل إذنها نظير هذه.

فالجواب من وجهين:

الأول: أنّ في صحة توكيل المجبر على الصفة المذكورة نظرًا، وفي

---

(١) «تحفة المحتاج» (٥/ ٢٩٤).

(٢) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦٥).

الإيصاء من «شرح الروض»(١): «قال العبادي.... فإن قال له: لا تعمل إلا بأمر فلانٍ أو إلا بعلمه أو إلا بحضرته فليس له الانفراد؛ لأنّهما وصيّان». وصححه الشهاب الرملي كما في الحاشية. وعليه فلو قال في الوكالة: وكّلتك بكذا ولا تتصرف إلا بإذن فلانٍ كانا وكيلين، وهما بمنزلة الوكيل الواحد، ويشترط في كلٍّ منهما شروط الوكيل، والمرأة لا تكون وكيلةً في عقد النكاح، ولاسيّما لنفسها، واشتراطُ إذنها توكيل لها، فهو باطل، فتبطل الوكالة من أصلها.

وفي «الروض»(٢): «ولو وكّل حلالٌ مُحرِمًا ليُوكِّل حلالاً في التزويج جاز». قال في الشرح: لأنّه سفير محض، نعم إن قال له: وكِّل عن نفسك، قال الزركشي: ينبغي أن لا يصحّ قطعًا، كما ذكروا مثله فيما إذا وكّل الوليُّ المرأةَ لتُوكِّل عن نفسها من يزوِّجها. انتهى».

فإن قيل: إنه إن سُلّم في مسألتنا أنّها وكيلة، فإنما وكّلها في الإذن.

قلت: هذا قريب، وعليه فهما وكيلان، هي في الإذن والرجل في العقد، فتركبت من وكالتهما وكالة صحيحة، ولكن لا يأتي مثله في غير المجبر؛ لأنّ الإذن ليس إليه حتى يوكِّلها فيه. والله أعلم.

وعلى كل حالٍ فقولهم: «فإن نجزها وشرط للتصرف شرطًا جاز» محلّه [ص٦] في شرط لا يعود على الوكالة بالبطلان.

وعلى فرض صحة توكيل المجبر مع قوله: ولا تَعقِد إلا بإذنها، فالفرق بينها وبين غير المجبر إذا وكّل قبل إذنها، وشرطُ إذنها ما قدمناه، أنّ قول المجبر «ولا تعقد إلا بإذنها» توكيلٌ منه لها في الإذن مع توكيله للرجل في

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٣/ ٧١).
(٢) المصدر السابق (٣/ ١٣٣).

العقد، فتركبت من وكالتهما وكالة صحيحة. وأمّا غير المجبر فإنه لا يملك العقد ولا الإذن، فكيف يوكّل فيهما؟ وأيضًا ولاية المجبر تامة ؛ لأنّه يملك التزويج حين وكّل، فصحت وكالته وإن شرط الشرط المذكور، بخلاف غير المجبر فإن ولايته ناقصة، فلم يُغتفر فيها ذلك.

والحاصل أنّ ولاية المجبر تامة لا نقصَ فيها، وإنّما النقص فيما جعله للوكيل من الحقّ، وأمّا غير المجبر فولايته ناقصة، والحقّ الذي جعله للوكيل ناقص، والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قد يقال: إنّ عبارة «المنهاج» السابقة آنفًا تشمل مسألتنا ؛ لأنّ غير المجبر إذا قال قبلَ إذنها: وكَّلتُك أن تُزوِّجها إذا أذنتْ، فقد نجز الوكالة وشرط للتصرّف إذنها، وإذنُها شرطٌ شرعي.

الجواب:

مرادهم بالشرط في عبارة «المنهاج» ونظائرها الشرط الجعلي، أعني الذي يجعله الموكِّل من عنده لا الشرط الشرعي، للعلم بأن الشرط الشرعي شرطٌ لملك الموكل لصحة المباشرة، وقد نصُّوا على أنّ الملك المذكور شرطٌ لصحة الوكالة، كما تقدّم أوّلَ هذه الرسالة في عبارة «المهذب»، وستأتي عبارات غيره إن شاء الله تعالى.

ومما يدلُّك على أنّ مرادهم ما ذُكِر قول الشيخ في «المهذب»: «وإن عقد الوكالة في الحال، وعلّق التصرف على شرطٍ بأن قال: وكَّلتك أن تُطلِّق امرأتي أو تبيع مالي بعد شهرٍ، صحَّ». «المهذب» (ج١ ص٣٥٢) [١]. فمثّلها

(١) «المهذب» (١/ ٣٥٧) ط. دار المعرفة.

بمثال يكون فيه الموكّل مالكًا للمحلّ، وإنّما شرط شرطًا جعليًّا، وذلك أنّه حالَ التوكيل المرأةُ امرأتُه يَملِك أن يطلِّقها، [ص٧] وكذلك المال ماله يملك بيعه حينئذٍ؛ ولذلك صحّ منه عقد الوكالة في الحال، وإنّما علّق التصرف بشرطٍ جعلي وهو قوله: بعد شهر.

ومثَّل في «شرح الروض»[(١)] بقوله: «وكَّلتك ببيع عبدي، وبِعْه بعد شهر»، ومثله في «المغني»[(٢)]، ولفظ المحلِّي[(٣)]: «نحو وكَّلتك الآن في بيع هذا العبد، ولكن لا تبِعْه حتى يجيء رأسُ الشهر». وفي «شرح المنهج»[(٤)]: «نحو وكَّلتُك الآن في بيع كذا، ولا تَبِعْه حتى يجيء رجب». وعبارة «التحفة»[(٥)] و«النهاية»[(٦)]: «كوكَّلتك الآن ببيع هذا، ولكن لا تبِعْه إلا بعد شهر»، لكن قال في «التحفة» ما يأتي، وهي:

الشبهة الثالثة:

قال في «التحفة»[(٧)] بعد ما مرّ: «وبذلك يُعلم أن من قال لآخر قبل رمضان: وكَّلتك في إخراج فطرتي وأخرِجْها في رمضان صحَّ؛ لأنّه نجز الوكالة، وإنّما قيّدها بما قيَّدها به الشارع، فهو كقول مُحرِم: زَوِّجْ بنتي إذا

---

(١) «أسنى المطالب» (٢/ ٢٦٦).

(٢) «مغني المحتاج» (٢/ ٢٢٣).

(٣) «شرح المحلِّي على منهاج الطالبين» (٢/ ٣٤١).

(٤) «فتح الوهاب شرح منهاج الطلاب» (٣/ ٤٠٧).

(٥) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣١٢).

(٦) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢٩).

(٧) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣١٢).

حللتُ، وقول وليٍّ: زَوِّجْ بنتي إذا طُلِّقتْ وانقضتْ عدتها».

فيقال: دلّت عبارة «التحفة» على أنّ الشرط في عبارة «المنهاج» السالفة ونظائرها أريد به ما هو أعمُّ من الشرط الجعلي والشرط الشرعي، فعلى هذا يشمل مسألتنا.

الجواب:

هذه دعوى من ابن حجر يردُّها نصوصهم على أنّه لا يصحّ التوكيل إلاّ ممّن يملك التصرف في الذي يوكَّل فيه بملكٍ أو ولاية، كما تقدّم أولَ هذه الرسالة عن «المهذب».

[ص٨] وفي «الروض»(١): «الأوّل ما يجوز فيه التوكيل، وله شروط:

الأول: الملك، فلا يصح في طلاق من سينكحها وتزويج من ستنقضي عدتها، ونحوه».

وفي «المحرر»(٢): «وفي الموكَّل فيه أن يملِكه الموكِّل، فأظهر الوجهين أنّه لا يجوز أن يُوكِّل ببيع عبدٍ سيملكه، وطلاقِ زوجة سينكحها».

وفي «المنهاج» مع المحلّي(٣): «(وشرط الموكَّل فيه أن يملكه الموكِّل) حين التوكيل (فلو وكّله ببيع عبدٍ سيملكه وطلاقِ من سينكحها بطل في الأصح) لأنّه لا يتمكن من مباشرة ذلك بنفسه، فكيف يستنيب فيه غيره».

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٢/ ٢٦٠).

(٢) «المحرر» (ص١٩٥).

(٣) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦١) و«شرح المحلّي» (٢/ ٣٣٨).

ونحوه في «المغني»[١] و«التحفة»[٢] و«النهاية»[٣]، وعبارة «المنهج» مع شرحه[٤]: «(و) شرط (في الموكَّل فيه أن يملِكه الموكِّل) حين التوكيل (فلا يصح) التوكيل (في بيع ما سيملكه وطلاق من سينكحها) لأنّه إذا لم يباشر ذلك بنفسه فكيف يستنيب غيره».

فهذه النصوص ونحوها تبيِّن ما قلناه: إنّ مرادهم بالشرط في قولهم: «فإن نجَّزها وشرط للتصرف شرطًا جاز» إنّما هو الشرط الجعلي، وتمثيلهم سلفًا وخلفًا يشهد لذلك، وقد حكى في «النهاية» كلام ابن حجر ثم قال[٥]: «والأقرب إلى كلامهم عدم الصحة؛ إذ كلٌّ من الموكِّل والوكيل لا يملِك ذلك عن نفسه حال التوكيل».

نعم، وافق على صحة التصرف بناءً على ما فهموه في مسألة التعليق، وسيأتي بيان وهمهم فيها إن شاء الله تعالى، ويأتي هناك الكلام على مسألة: زوِّجْ بنتي إذا طلقتْ وانقضتْ عدتها، ومسألة المحرم ستأتي قريبًا.

[ص٩] هذا، ولو سلّمنا صحة الوكالة في مسألة الفطرة كما قال في «التحفة»، أو صحة الأداء على ما وافق عليه في «النهاية»، فبينها وبين توكيل الولي غير المجبر قبل إذنها فرقٌ من وجوه:

الأول: ما اشتهر بينهم أنّه يُحتاط للأبضاع ما لا يحتاط لغيرها.

---

(١) «مغني المحتاج» (٢/ ٢١٩).

(٢) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠١).

(٣) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١).

(٤) «فتح الوهاب شرح منهج الطلاب» (٣/ ٤٠٣).

(٥) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢٩).

الثاني: أنّ التوكيل في أداء الفطرة ليس فيه افتياتٌ على أحد، وتوكيل غير المجبر قبل إذنها فيه افتياتٌ عليها، وقد قال جماعة من أصحابنا: إنّها إذا أذنت له بتزويجها ولم تتعرّض لنهيه عن التوكيل ولا الإذن له به، أنّه ليس له أن يوكل، وقد مضت هذه المسألة بما لها وعليها، وبيّنا أنّ دليلها قويٌّ، وأنّ المنع هو الموافق لنصّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

الثالث: أنّ أداء الفطرة عبادة يتشوّف إليها الشارع كالعتق والوقف، فيحتمل أن يُسامح فيها ما لا يسامح في غيرها.

الرّابع: أنّ أداء الفطرة أمرٌ هيّن لا يترتب عليه أمرٌ عظيم له خطر، بخلاف التزويج.

الخامس: أنّ أداء الوكيل لفطرة الموكِّل يبعد أن يندم عليه الموكِّل، بخلاف التزويج، فيمكن أن يندم، فيحتاط للتوكيل بالتزويج بأن لا يلزم الموكّل به إلاّ إذا وكّل وهو تام الولاية، كما في الوصية لغير الوارث، حيث لم تُعتبر [ص١٠] إجازة سائر الورثة في حياة المُورِث ولو عند الغرغرة، وإنّما تعتبر إذا وقعت بعد موته حيث يصير الحقُّ كله للورثة.

الشبهة الرابعة:

في «الروض»[(١)]: «فرعٌ: لو أحرم وكيل النكاح أو موكِّله أو المرأة لم ينعزل، فلا يزوِّج قبل تحلُّله وتحلُّلِ موكِّله، ولو وكَّله مُحرِمًا أو أذنت وهي مُحرِمة صحّ، لا إن شرط العقد في الإحرام». قال في الشرح[(٢)] بعد قوله:

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٣/ ١٣٣).

(٢) المصدر نفسه.

«صح»: «سواء أقال: لتزوّج بعد التحلل أم أطلق».

فيقال: كما صحّ توكيل المحرم وهو لا يملك التزويج، فليصح توكيل غير المجبر قبل الإذن.

الجواب:

بينهما فرقٌ من وجوه:

الأوّل: أنّ ولاية المحرِم تامّة، والإحرام مانع فقط، وولاية غير المجبر ناقصة، وإذنها جزء أو شرط، وقد قال الإمام الرازي(١): إنّ المناسبة لا تنخرم بوجود المانع، بل يبقى المقتضي تامًّا، وإنّما يتخلَّف الحكم لوجود المانع، فأمّا فقد الجزء والشرط فلا نزاع أنّ المقتضي لا يتمّ بدونهما.

بل قد تقدّم قُبيل الشبهة الأولى أنّ ولاية غير المجبر قبل إذنها بغاية الضعف، فارجع إليه.

الوجه الثاني: أن منع المُحرِم من العقد ليس لخللٍ في أصل النكاح والمقصودِ منه، و إنّما هو لاحترام النسك، والتوكيلُ لا يُشعِر بعدم الاحترام، بل نقول: إنّ منع المحرم من العقد ليس لمفسدةٍ ذاتية، وإنّما هو سدٌّ لذريعة الجماع في الإحرام. وأما منع غير المجبر من العقد قبل إذنها فإنّه لِما يُخشى من عقده أن يُخِلّ بمقصود النكاح من الألفة والمودَّة والرحمة بأن يزوِّجها من لا تهواه، ويَحرِمَها من تهواه؛ ولأنّ في ذلك افتياتًا عليها. وإذا كان الشارع قد نهى المجبر أن يزوِّجها حتى يستأمرها، فما بالك بغيره؟

---

(١) المسألة موجودة في كتب الأصول ونصُّوا فيها على قول الإمام الرازي ومخالفتهم له في انخرام المناسبة بوجود مانع.

[ص١١] هذا مع وفور شفقة المجبر ورحمته ومعرفته، وأنّ نظره لها خيرٌ لها من نظرها لنفسها، وتوكيل غير المجبر قبل إذنها لا يخلو من افتيات عليها، كما مرّ في الوجه الثاني من وجوه الفرق بين مسألتنا ومسألة الفطرة، فارجع إليه.

الوجه الثالث: أنّ انقضاء الإحرام كالمقطوع بحصوله قريبًا، وإذنها ليس كذلك.

الوجه الرابع: أنّ كون الإحرام مانعًا من العقد فيه خلافٌ بين الأمة، وإذن غير المجبرة لا بدّ منه إجماعًا.

الوجه الخامس: سيأتي عن ابن حجر في مسألة التعليق ما معناه: أنّه لو أشار المجبر أو المأذون له بالتزويج إلى بنته المعتدّة، وقال: وكّلتك بتزويج هذه، كان هذا لغوًا، لا يصحّ التوكيل ولا العقد ولو بعد العدّة، وزعم أنّه لو قال: وكّلتك بتزويجها بعد انقضاء عدتها فسد التوكيل، وصحّ العقد إن وقع بعد انقضاء العدة. مع قوله كغيره في مسألة المحرم(١): «لو قال: وكلتك بالتزويج، ولم يقل حالَ الإحرام ولا بعده، صحّ التوكيل والعقد إذا وقع بعد الإحرام». فهذا يدلُّك على أنّ مانعية الإحرام ضعيفة، كما قدّمناه، والله أعلم.

تنبيه: بعض هذه الفروق يأتي مثله بين مسألة المحرم ومسألة الفطرة، والله أعلم.

---

(١) انظر «تحفة المحتاج» مع حواشيه (٧/ ٢٥٧) و«حاشية القليوبي على شرح المحلّي» (٢/ ٣٣٧).

[ص١٢] **الشبهة الخامسة:**

أن يقال: النصوص المتقدمة إنّما تفيد بطلان الوكالة، وذلك لا يستلزم بطلان عقد الوكيل، وقد قال الشيخ في «المهذب»: «فصلٌ: ولا يجوز تعليق الوكالة على شرط مستقبل... فإن علَّقها على شرط مستقبل ووجد الشرط وتصرف الوكيل صحّ التصرف؛ لأنّ مع فساد العقد الإذن قائم، فيكون تصرفه بإذن، فصحّ... وإن عقد الوكالة في الحال، وعلّق التصرف على شرطٍ بأن قال: وكَّلتك أن تطلّق امرأتي أو تبيع مالي بعد شهرٍ، صحّ؛ لأنّه لم يعلِّق العقد على شرط، وإنّما علّق التصرف على شرطٍ، فلم يمنع صحة العقد». «المهذب» (ج١ص٣٥٢)(١).

وعبارة «المحرر»(٢): «ولا يجوز تعليق الوكالة بالشروط على أظهر الوجهين، ويجوز أن ينجزها ويشترط للتصرف شرطًا».

وفي «المنهاج»(٣): «ولا يصح تعليقها بشرطٍ في الأصح».

وفي «الروض» مع شرحه: «(ولو علّقها بشرطٍ) كقوله: إذا قدم زيدٌ أو جاء رأس الشهر فقد وكَّلتك بكذا، أو فأنت وكيلي فيه (بطلت) للشرط. (ونفذ تصرف صادف الإذن) فينفذ تصرفه في ذلك عند وجود الشرط إلا أن يكون الإذن فاسدًا... وشمِلَ كلامهم النكاحَ، فينفذ بعد وجود [ص١٣] الشرط في نحو: إذا انقضت عدة بنتي فقد وكَّلتك بتزويجها، بخلاف نحو: وكَّلتك بتزويجها ثم انقضت عدتها». «شرح الروض» (ج٢ص٢٦٦).

---

(١) (١/ ٣٥٧) ط. دار المعرفة.

(٢) «المحرر» (ص١٩٦).

(٣) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦٥).

وهذه الشبهة باطلة لوجوه:

الأول: أنّ صحة التصرف مع بطلان الوكالة خاصٌّ بما إذا كان الإذن صحيحًا كما مرّ في عبارة «شرح الروض»، وذلك خاص بالوكالة التي لا يكون فيها نقصٌ ما إلا التعليق، كقوله: إذا جاء رأس الشهر فقد وكلتك أن تبيع عبدي هذا. وسيأتي تحقيق ذلك في جواب الشبهة السادسة إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أنّ الفرق بين الوكالة الصحيحة والوكالة الفاسدة التي يصح معها التصرف لم يذكروا له ثمرةً إلا أنّه إذا سمّى للوكيل جُعلاً يبطُل المسمَّى وتثبت أجرة المثل. وهذه الفائدة إن اعتني بمراعاتها ففي باب الوكالة، فأمّا باب النكاح فإنّما يعتني بذكر الوكالة التي لها مساس بصحته، فإذا قالوا في باب النكاح: لا تصح الوكالة بكذا، لم يجز حمل كلامهم إلا على أنّ النكاح لا يصح بها.

ونصُّ الإمام الشافعي الذي قدّمناه إنّما ذكره في النكاح، [ص١٤] وكذلك النصوص التي ذكرناها بعده من «المحرر» و«المنهاج» و«الروض»، فأمّا «المهذّب» فإنّ نصّه المتقدم عقب نص الشافعي هو في الوكالة، ولكن فيه دلالة أخرى تمنع احتماله لهذه الشبهة كما سيأتي.

الوجه الثالث: ولهذا المعنى الذي ذكرناه في الوجه الثاني فسّر ابن حجر والرملي في شرحيهما على «المنهاج» الضمير المستتر في «يصح» بالنكاح، ولفظهما مع «المنهاج»[1]: «.... (لم يصح) النكاح (على الصحيح)».

---

(١) «تحفة المحتاج» (٧/ ٢٦٤) و«نهاية المحتاج» (٦/ ٢٤٤).

فأمّا المحلي[(١)] والخطيب[(٢)] فإنهما ذكرا التوكيل بدل النكاح، وكأنهما وثقا بأنّ المسألة حيث كانت في باب النكاح فلا بدّ أن يُفهم من بطلان التوكيل بطلان النكاح، ولكن صنيع «التحفة» و«النهاية» أجود.

الوجه الرابع: أنّ من ذكر هذه المسألة في الوكالة ذكرها مع الأشياء التي تبطل معها الوكالة أصلاً، أي: بحيث إذا تصرف الوكيل كان تصرّفه باطلاً، كما تراه في عبارة «المهذب» المتقدمة عقب نصّ الشافعي رحمه الله تعالى، فإنه ذكرها مع الصبيّ والمجنون والمحجور عليه في المال والمرأة في عقد النكاح، والوكيل والعبد المأذون إذا لم يؤذن لهما بالتوكيل، [ص١٥] وهؤلاء كلهم لا تصح وكالتهم، ولا ينعقد تصرف الوكيل.

الوجه الخامس: أنّ الشيخ ذكر أنّ من قال ببطلان توكيل الولي غير المجبر المأذون له بالزواج دون التوكيل، من حجته القياس على الوكيل والعبد المأذون له، ومعلوم أنّ توكيل هذين بدون إذن باطلٌ، ولا ينعقد تصرف من وكّلاه، فكذا يقال في المسألتين المقيسة عليهما كما مرّ، وأولى منها مسألتنا.

الشبهة السادسة:

أن يقال: قال في «التحفة» بعد قول «المنهاج»[(٣)]: «فلو وكّله ببيع عبدٍ سيملكه وطلاق من سينكحها بطل في الأصح» ما لفظه[(٤)]: «... وكذا لو

(١) «شرح المحلّي» (٣/ ٢٢٩).
(٢) «مغني المحتاج» (٣/ ١٥٨).
(٣) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦١).
(٤) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠١- ٣٠٢).

وكّل من يزوِّج موليته إذا انقضت عدتها أو طلقت، على ما قالاه هنا، واعتمده الإسنوي، لكن رجّح في «الروضة» في النكاح الصحة».

ونحوه في «النهاية»[(١)]، قال علي شبراملسي في حواشيه[(٢)]: «قوله: (على ما قالاه) ضعيفٌ».

فيقال: إنّ هذه المرأة تكون غير مجبرة؛ لأنّها قد تزوجت، ومع ذلك لم يذكر اشتراط أن تكون قد أذنت، فهو شاملٌ لمسألتنا.

[ص١٦] **الجواب:**

أولاً: هذا الوجه الذي رجحه في النكاح من «الروضة» قد جزم بخلافه هو، وأصله في الوكالة منها كما علمت، وقد اعتمد الإسنوي عدم الصحة، وكذا الخطيب في «المغني»[(٣)]، والرملي في «النهاية»[(٤)]، ووالده في فتاواه كما في «النهاية»[(٥)]، وأمّا ابن حجر فميله إلى الصحة بشرط أن يكون في الصيغة تعليق ولو ضمنًا، كما سيأتي نقله في جواب الشبهة التاسعة.

والعجبُ منه أنّه استند في ذلك إلى القياس على صورةٍ ذكرها الإسنوي كما سيأتي، وخالف في ذلك نصّ الإسنوي نفسه.

ثانيًا: دعوى أنّ هذه المرأة تكون غير مجبرة؛ لأنها قد تزوجت خطأً

---

(١) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١).

(٢) بهامش «النهاية» (٥/ ٢١).

(٣) «مغني المحتاج» (٢/ ٢١٩).

(٤) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١).

(٥) المصدر السابق.

لاحتمال أن يكون الوليُّ أبًا أو جدًّا، وتكون بكرًا لم يدخل بها زوجها حتى طلقها، فيحلّ زواجها عقب الطلاق، أو مات عنها فعليها عدة الوفاة.

فقوله: «إذا انقضت عدتها» موجَّه إلى الثاني، وقوله: «أو طلقت» موجَّه إلى الأول.

ومما يدلُّ على أنّ المسألة مفروضة في المجبرة أنّ الخطيب في «المغني»(١) ذكرها بلفظ: «وتزويج بنته إذا انقضت عدتها أو طلقها زوجها».

[ص١٧] وفي «النهاية»(٢) ما يدلّ على أنّ المسألة منقولة في النكاح من «الروضة» عن «فتاوي البغوي»، وذكر نصّ عبارة البغوي وهي: «كما لو قال الوليُّ للوكيل: زوِّج بنتي إذا فارقها زوجها أو انقضت عدتها».

وفي «التحفة»(٣) في الكلام على مسألة التعليق: «أو بتزويج بنته إذا طلقت وانقضت عدتها».

وقد يُظَنّ أن الصواب «أو انقضت عدتها» كما ذكره نفسه فيما مرّ، وكما ذكره غيره، وأنّ الألف سقط قبل الواو من تحريف النساخ، ولكن في سياق عبارته ما يفيد أنّه بنى على العطف بالواو، وعليه فيمتنع فرض المسألة في المجبرة، ولكن يمكن فرضها في غير المجبرة إذا سبق منها الإذنُ لوليها بأن يزوِّجها، فإنّ إذنها حينئذٍ صحيحٌ عند القائل بصحة وكالة الوليّ على الوجه

(١) «مغني المحتاج» (٢/ ٢١٩).
(٢) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١).
(٣) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣١١).

المذكور، بل وأفتى الشهاب الرملي بصحة إذنها مع إفتائه ببطلان الوكالة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وإذ قد أمكن فرض المسألة المذكورة في المجبرة أو في الإذن مع إشعار القرائن بذلك، فقد سقطت الشبهة في التمسك بها:

أولاً: تنزيهًا للأصحاب عن مخالفة نص الإمام.

ثانيًا: تقييدًا لنصّ من نصَّ على هذه المسألة ببقيّة [ص١٨] نصوصهم التي قدّمنا بعضها، هذا مع أنّ المسألة في نفسها ضعيفة كما مرّ.

الشبهة السابعة:

أن يقال: سلَّمنا أنّ المسألة السابقة مفروضة في المجبرة أو الآذنة، ولكنّا نقول: إذا صحّ توكيل الأب بزواج ابنته وهي مزوّجة أو معتدّة فلْيصحَّ توكيله وهي ثيّب خلية قبل إذنها من باب أولى ؛ لأنّ كونها مزوَّجة أو معتدّة أشدُّ في منع صحة تزويجها من كونها لم تأذن، بدليل أن عدم الإذن لا يكون مانعًا في المجبرة، وأمّا كونها مزوّجة أو معتدّة فإنه مانعٌ مطلقًا.

والجواب من وجهين:

الأول: أنّ المسألة المذكورة ضعيفة كما مرّ، فلا يفيد القياس عليها.

والثاني: أنّ ولاية المجبر والمأذون له تامّة، وولاية غيرهما ناقصة إلى حدٍّ كأنها معدومة كما تقدم.

فأمّا كونها مزوَّجة أو معتدَّة فإنّما ذلك مانعٌ كالإحرام، فارجع إلى جواب الشبهة الرابعة.

الشبهة الثامنة:

أن يقال: قد نقل الشيخان في «الروضة» وأصلِها صحةَ إذن المرأة لوليّها أن يزوِّجها إذا انقضت عدتها أو طلقت، وأقرَّاه، وأفتى به الشهاب [ص١٩] الرملي كما ذكره ولده في «النهاية»، وإذا صحّ ذلك فلْيصحَّ توكيله الوليَّ وهي مزوّجة أو معتدّة، ثم تقاس عليه مسألتنا.

الجوابُ: يُعلَم ممّا تقدم في جواب الشبهة السابعة، ومع ذلك فبين المسألتين فرقٌ، وهو أنّ لولاية الوليّ أصلاً شرعيًّا، وإنّما يحتاج إلى الإذن تكميلاً للولاية. وأمّا الوكيل فإنّه إنّما يستفيد الحقَّ من الوكالة، فلا غروَ أن يُكتفَى في الأول بما لا يُكتفَى به في الثاني.

وفي «النهاية»(١) عن والده الشهاب الرملي ما لفظه: «والفرق بينهما أن تزويج الولي بالولاية الشرعية، وتزويج الوكيل بالولاية الجعلية، وظاهرٌ أنّ الأولى أقوى، فيُكتفى فيها بما لا يُكتفى به في الثانية، وأن باب الإذن أوسع من باب الوكالة».

وقال ابن حجر في النكاح من «التحفة»(٢): «وعليه فالفرق بينها وبين وليّها أنّ إذنها جعليٌّ وإذنه شرعي، أي: استفاده من جهة جعل الشرع له ـ بعد إذنها ـ وليًّا شرعيًّا، والجعلي أقوى من الشرعي كما مرّ في الرهن».

أقول: ومع هذا فالحق ما جزم به في «التحفة» في باب الوكالة من

(١) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١).
(٢) «تحفة المحتاج» (٧/ ٢٦٥).

بطلان إذن المزوَّجة أو المعتدَّة، وقد نصّ الله تعالى في كتابه على النهي عن التصريح بخِطْبة المعتدّة، وإن لم يكن استئذانها وإذنها أشدَّ من التصريح بالخِطْبة فما هو بدونه، فأمّا المزوَّجة فالأمر فيها أشدُّ، و محاسنُ الشريعة تقتضي سدّ هذا الباب كما لا يخفى، والله أعلم.

الشبهة التاسعة:

قد يقال: أمّا إذا قال غير المجبر قبل إذنها: وكَّلتك أن تزوِّج أختي مثلاً، فلا شكّ في بطلان الوكالة وعدم صحة النكاح لو أنكح الوكيل، ولكن إذا علّق بإذنها كأن قال: إذا أَذِنَت أختي بالنكاح فقد وكَّلتك في تزويجها أو نحو ذلك، فإنها تفسد الوكالة، ويصح النكاح لشمول نصوصهم في تعليق الوكالة لذلك. وقد تقدّم نصُّ «المهذّب» ونصُّ «الروض» مع شرحه مع قول الشرح: «وشمِلَ كلامهم النكاحَ إلخ».

وفي «التحفة»(١) عقب قول «المنهاج»(٢): «فلو وكَّله ببيع عبدٍ سيملكه وطلاقِ من سينكحها بطل في الأصح» ما لفظه: «لأنّه لا ولاية له حينئذٍ. وكذا لو وكّل من يزوِّج موليته إذا انقضت عدتها أو طلقت على ما قالاه هنا، واعتمده الإسنوي. لكن رجّح في «الروضة» في النكاح الصحةَ. وكذا لو قالت له وهي في نكاح أو عدّة: أَذِنتُ لك في تزويجي إذا حللتُ، ولو علّق ذلك ـ ولو ضمنًا، كما يأتي تحقيقه ـ على الانقضاء أو الطلاق، فَسَدت الوكالة، ونفذ التزويج للإذن».

---

(١) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠١- ٣٠٢).

(٢) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦١).

ثم قال بعد قول «المنهاج»(١): «ولا يصح تعليقها بشرطٍ في الأصح» ما لفظُه: «فلو تصرَّف بعد وجود الشرط، كأن وكَّله بطلاق زوجةٍ سينكحها [ص٢١] أو بيعٍ أو عتقِ عبدٍ سيملكه أو بتزويج بنته إذا طلقت وانقضت عدتها، فطلَّق بعد أن نكح أو باع أو أعتق بعد أن ملك أو زوَّج بعد العدّة، نفذ عملاً بعموم الإذن. وتمثيلي بما ذكر هو ما ذكره الإسنوي في الأولى وقياسها ما بعدها، كما يقتضيه كلام «الجواهر» وغيرها.

وقال الجلال البلقيني: يحتمل أن يصح التصرف كالوكالة المعلقة يفسد التعليق ويصح التصرف لعموم الإذن، ولم يذكروه أي: نصًّا، وأن يبطل لعدم ملك المحل حالة اللفظ بخلاف المعلقة فإنّه مالك للمحل عندها، وعلى هذا يلزم الفرق بين الفاسدة والباطلة، وهو خلاف تصريحهم بأنّهما لا يفترقان إلا في الحج والعارية والخُلع والكتابة. انتهى.

وقضية ردّه للثاني بما ذكر اعتماده للأول، وليست المعلقة مستلزمة لملك المحل عندها، إذ الصورة الأخيرة فيها تعليق لا ملكٌ للمحل حال الوكالة، نعم الأوجه أنّه لا بدّ في هذه الصور أن يذكر ما يدلّ على التعليق كقوله: التي سأنكحها أو الذي سأملكه، بخلاف اقتصاره على: وكَّلتك في طلاق هذه أو بيع هذا أو تزويج بنتي ؛ لأنّ هذا اللفظ يُعَدّ لغوًا لا يفيد شيئًا أصلاً، فليس ذلك من حيث الفرق بين الفاسد والباطل، فتأمّله. ويأتي في الجزية [ص٢٢] وغيرها ومرّ في الرهن الفرقُ بين الفاسد والباطل أيضًا، فحصرهم المذكور إضافيٌّ، وفائدة عدم الصحة بهما في المتن سقوط المسمّى إن كان ووجوب أجرة المثل».

---

(١) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٦٥)، «تحفة المحتاج» (٥/ ٣١١).

الجواب:

أصل مسألة التعليق إنّما هي في التعليق بشرطٍ جعلي، أي: يجعله الموكِّل، كأن يقول: إذا قدم زيدٌ أو جاء رأس الشهر فقد وكَّلتُك في بيع عبدي هذا. يدلّك على هذا تمثيل «المهذب»[(١)] لتعليق التصرّف بقوله: «وكلتك أن تطلق امرأتي أو تبيع مالي بعد شهرٍ»، وقد مضى مثله عن غيره، ومسألة تعليق التصرف مرتبطة بتعليق الوكالة.

ومثّل في «شرح الروض»[(٢)] لتعليق الوكالة بقوله: «كقوله: إذا قدم زيدٌ أو جاء رأس الشهر فقد وكلتك بكذا أو فأنت وكيلي فيه».

ومثَّلها المحلّي في «شرح المنهاج»[(٣)] بقوله: «نحو: إذا قدم زيدٌ أو إذا جاء رأس الشهر فقد وكّلتك بكذا». وعبارة «المغني على المنهاج»[(٤)] مثل عبارة «شرح الروض».

وأصرح من ذلك عبارةُ الجلال البلقيني التي تقدمت عن «التحفة»، فإنها صريحة أنّ المعلقة خاصة بما ذكرناه، وأنّ الصور التي مثّل بها ابن حجر ليست من المعلقة، وإن احتمل أن تقاس عليها، فارجع إلى عبارة البلقيني وتدبرها، [ص٢٣] فإنّي أخشى أن يكون ابن حجر نفسه لم يتدبرها، كما يدلّ عليه قوله: «وليست المعلقة مستلزمةً لملك المحل عندها، إذ الصورة الأخيرة فيها تعليق لا ملك للمحل حال الوكالة».

---

(١) «المهذب» (١/ ٣٥٧).

(٢) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٢/ ٢٦٦).

(٣) «شرح المنهاج» (٢/ ٣٤٠).

(٤) «مغني المحتاج» (٢/ ٢٢٣).

فإنّ كلام البلقيني صريحٌ في أنّ المعلقة خاصة بما علقت مع ملك الموكّل للمحل عندها، وأنّ هذه الصور التي ذكرها ابن حجر كلها ليست منها، والبلقيني إمامٌ واسع الاطلاع فلا وجه لردّ قوله بلا حجة.

وكأنّ الإسنوي لما رأى تعبير السلف بنحو: «فإن علّقها على شرط»، سبق إلى ذهنه أنّ المراد بالشرط الشرط الشرعي، فمثّل بقوله: كأن وكّله بطلاق زوجة سينكحها. وتبعه ابن حجر وقاس على هذه الصورة غيرها كما رأيت، والله المستعان.

والمراد بملك المحل الذي عبَّر به البلقيني ملك التصرف فيه، الناشئ عن ملك العين تارةً والولاية عليه أخرى، كما في «التحفة» في شرح قول «المنهاج»: «وشرط الموكَّل فيه أن يملكه الموكِّل»، فيشمل ملكه لطلاق زوجته وتزويج موليته بشرطه، والله أعلم.

فأمّا قول البلقيني: «وعلى هذا يلزم الفرق بين الفاسدة والباطلة.. إلخ».

[ص٢٤] **فجوابه من وجوه:**

الأول: ما ذكره ابن حجر أن الحصر إضافي.

الثاني: أن يقال له: لا نزاع أنّ وكالة المحجور عليه في المال يُبنى عليها صحة التصرف، وأنّ الوكالة المعلَّقة في نحو: إذا قدم زيدٌ فقد وكَّلتك بعتق عبدي هذا، يبنى عليها صحة التصرف، فإن سميت الأولى باطلة والثانية فاسدة، فقد اعترفت بالفرق ولا بدّ، وإن قلت: الأولى لغوٌ، قلنا: فلتكن الوكالة بطلاق من سينكحها ونحوها ممّا ذكر معها لغوًا، فلم يلزم الفرق.

الوجه الثالث: الوكالة يلزمها الإذن، ثم تارةً تبطل هي ويبطل الإذن،

وتارةً تبطل هي ويصح الإذن، فالتفرقة في الحكم مدارها على صحة الإذن وبطلانه، وأمّا الوكالة فهي باطلة في الصورتين.

الوجه الرابع: أنّ من الأبواب التي فرّقوا بين باطلها وفاسدها الإجارة والجعالة، وقد صرّحوا أن ثمرة فساد الوكالة مع صحة الإذن إنّما هي أنّه لو سمّى للوكيل جُعلاً لم يلزم المسمّى، بل يرجع إلى أجرة المثل. وعلى هذا فالوكالة المعلقة من حيث هي وكالة هي صحيحة، وإنّما الفساد فيها من حيث هي إجارة أو جعالة، فليس للوكالة من حيث هي وكالة إلا حكمان: الصحة والبطلان.

[ص٢٥] وممّا يدلُّ على بطلان التصرف فيما إذا وكَّله بطلاق من سينكحها، وغيرها من الصور التي ذكرها في «التحفة» ونحوها، ومنها مسألتنا: اختيارُ «المنهاج» التعبيرَ في ما إذا وكَّله ببيع عبدٍ سيملكه أو طلاق من سينكحها بقوله: «بطل في الأصح»[1]، مع تعبيره في المعلَّقة بقوله: «ولا يصح تعليقها بشرطٍ في الأصح»[2]، فأشار إلى أنّ الأولى تبطل أصلاً، أي: حتى لا يصح التصرف، وأنّ الثانية تفسد ؛ لأنّ نفي الصحة كما يحتمل البطلان يحتمل الفساد. هذا مع أنّ الأولى معلَّقة ضمنًا على تفسير ابن حجر.

فإن قلت: فقد عبّر النووي في النكاح بقوله[3]: «ولو وكَّل قبل استئذانها لم يصحَّ على الصحيح».

(١) «منهاج الطالبين» (٢/ ٢٦١).

(٢) المصدر نفسه (٢/ ٢٦٥).

(٣) «منهاج الطالبين» (٢/ ٤٣٢).

قلتُ: قد سبق الجوابُ عن هذا في جواب الشبهة الخامسة.

ومما يدلّ على بطلان التصرف أيضًا قول «الروض» مع شرحه (ج٢ص٢٦٦)[١] في المعلقة: «(ونفذ تصرف صادف الإذن) فينفذ تصرفه في ذلك عند وجود الشرط إلا أن يكون الإذنُ فاسدًا. انتهى». ونحوه في «المغني على المنهاج»[٢]، وكذا في «النهاية»[٣] وغيرها. والإذن فيما لا يملك فاسد، وقد قال الشهاب الرملي في حواشي «الروض»[٤]: «قوله: (فينفذ تصرفه في ذلك عند وجود الشرط لوجود الإذن) الخالي عن المفسد.. إلخ» [ص٢٦] والإذن فيما لا يملك غير خالٍ عن المفسد.

وقال الشهاب الرملي أيضًا[٥]: «قوله: (وشمل كلامهم النكاح، فينفذ عند وجود الشرط إلخ). كما يصح البيع بالإذن في الوكالة الفاسدة. وهو خطأ صريح مخالف للمنقول، قال في «الروضة»: قال الإمام: إذا عينت المرأة زوجًا سواءً شرطنا التعيين أم لا، فليذكره الولي للوكيل، فإن لم يفعل وزوج الوكيل غيره لم يصحّ، وكذا لو زوّجه لم يصح على الظاهر؛ لأنّ التفويض المطلق مع أنّ المطلوب معيّن فاسد. وأيضًا فلو اختلطت محرمة بنسوة محصورات، فعقد على واحدةٍ منهنّ، لم يصح النكاح على الأصح، وإن ظهر كونها أجنبية. وكذلك لو عقد على خنثى فبان امرأة لم يصح. ولو

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» ط. مصر ١٣١٣هـ.
(٢) «مغني المحتاج» (٢/ ٢٢٣).
(٣) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢٩).
(٤) (٢/ ٢٦٦).
(٥) (٢/ ٢٦٦).

قبل النكاح لزيدٍ بوكالة فأنكرها زيدٌ لم يصح العقد، ولو اشترى له بوكالة فأنكرها صحّ الشراء للوكيل، ولو أذن لعبده إذنًا فاسدًا في النكاح لم يستفد العقد الصحيح ت».

والمسألة الأولى مذكورة في متن «الروض»[(١)] في النكاح، ولفظه: «وإذا أذنت له مطلقًا فله التوكيل مطلقًا، فإن عينته وجب تعيينه للوكيل، وإلاّ لم يصحّ، ولو زوّج المعين كما لو قال وليّ الطفل: بعْ ماله بدون ثمن المثل فباع بثمن المثل».

قال في الشرح[(٢)] عقب قوله: «ولو زوّج المعين» ما لفظه: «لأنّ التفويض المطلق مع أنّ المطلوب معين فاسد». وقال عقب قوله: «فباع بثمن المثل» ما لفظه: «لم يصح لفساد صيغة التفويض».

قال المحشي[(٣)]: «قوله: (لم يصح لفساد صيغة التفويض) ومن هنا يؤخذ أنّ الوكالة الفاسدة لا يصح بها عقد النكاح، وإن صح البيع في الوكالة الفاسدة في الأصح، وهو ظاهر، والفرق وجوب الاحتياط في النكاح بخلاف البيع. وغلط [الإسنوي] في «المهمات» في قوله: إنّ الوكالة الفاسدة يستفيد بها عقد النكاح كالبيع ت. ذكر الزركشي نحوه، انتهى. انظر «شرح الروض» (ج٣ص١٣٥).

أقول: وكأنّ حرف «ت» في آخر العبارتين رمزٌ لكتاب «توقيف الحكام

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٣/ ١٣٥).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

على غوامض الأحكام» لابن العماد، ففي «حواشي عبدالحميد على التحفة» عند قول «التحفة»[١]: «ولو علّق ذلك ولو ضمنًا إلخ» ما لفظه: «قوله: (ونفذ التزويج إلخ) قد بالغ ابن العماد في «توقيف الحكام على غوامض الأحكام» في تخطئة من قال بصحة النكاح عند فساد التوكيل فيه، وقد أشار إلى ذلك شيخنا الشهاب الرملي أيضًا. اهـ سم».

وممّن صرّح بفساد الإذن في مسألة توكيل الولي بزواج موليته إذا طلقت إذا انقضت عدتها: ابن حجر نفسه، فإنّه ذكر في النكاح هذه المسألة [ص٢٧] كما ستأتي عبارته، ثم ذكر قول «المنهاج»[٢]: «وليقل وكيل الولي: زوجتك بنت فلان»، ثم قال في شرحها[٣]: «ثم يقول: موكلي أو وكالة عنه مثلاً، إن جهل الزوج والشاهدان أو أحدهما وكالته عنه، وإلاّ لم يحتج لذلك.

تنبيهٌ: ظاهر كلامهم أنّ التصريح بالوكالة فيما ذكر شرط لصحة العقد، وفيه نظر [واضح]... وليس هذا كما مرّ آنفًا، لأنّ الإذن للوكيل ثَمَّ فاسد من أصله بخلافه هنا».

قال عبد الحميد[٤]: «قوله: كما مرّ آنفًا... أقول: بل في شرح: لم يصح على الصحيح من قوله: لا إذن الولي لمن يزوج إلخ».

(١) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠٢).
(٢) «منهاج الطالبين» (٢/ ٤٣٢).
(٣) «تحفة المحتاج» (٧/ ٢٦٥- ٢٦٦).
(٤) في حواشيه على التحفة، الموضع السابق.

أقول: وعليه ففي عبارة ابن حجر التصريحُ بفساد الإذن في مسألة توكيل الولي من يزوِّجها إذا طلقها زوجها إلخ، بل في عبارته أن عقد الوكيل غير صحيح ؛ لأنّ معنى كلامه: (وليس هذا كما مرّ آنفًا) في مسألة إذن الولي لمن يزوِّج موليته إذا طلقت وانقضت عدتها، حتى يلزم عدم صحة العقد هنا كما أنّه غير صحيح هنالك، أي: في مسألة إذن الولي (لأنّ الإذن) من الولي (للوكيل ثَمَّ فاسدٌ من أصله) فلهذا لم يصح العقد هناك (بخلافه هنا).

وفي «حواشي» القليوبي على المحلِّي[1]: «... وكذا لو قالت: وكَّلتك في تزويجي إذا انقضت عدتي، فإن كان قائل ذلك الولي لوكيله بطل الإذن أيضًا على المعتمد كما مرّ».

فأمّا قول ابن حجر[2]: «ولو علّق ذلك ولو ضمنًا إلخ»، فقد تعقبه الرملي في «النهاية»[3] فقال: «وما جمع به بعضهم بين ما ذكر في البابين بحمل عدم الصحة على الوكالة، والصحة على التصرف، إذ قد تبطل الوكالة ويصح التصرف= رُدّ بأنّه خطأٌ صريح مخالف للمنقول، إذ الأبضاع يُحتاط لها فوق غيرها».

قال الشبراملسي في حواشيه[4]: «قوله: وما جمع به بعضهم أي حج ـ ابن حجر ـ حيث قال: ولو علّق ذلك ولو ضمنًا...».

---

(١) «شرح المحلي مع حاشيتي القليوبي وعميرة» (٢/ ٣٤١).
(٢) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠٢).
(٣) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢١، ٢٢).
(٤) «حاشية الشبراملسي» (٥/ ٢٢).

أقول: وقد تقدم ما كتبه الشهاب الرملي على «شرح الروض»، وما ذكره ابن قاسم عن ابن العماد.

ثم إنّ ابن حجر وفى بما وعد، فذكر المسألة ونحوها عند مسألة التعليق، [ص٢٨] وقد تقدمت العبارة. ثم عاد في النكاح في الكلام على قول «المنهاج»[(١)]: «ولو وكّل قبل استئذانها لم يصحّ على الصحيح»، فقال[(٢)]: «ويصحُّ إذنها لوليّها أن يزوِّجها إذا طلقها زوجها وانقضت عدتها، لا إذن الولي لمن يزوِّج موليته كذلك على ما قالاه في الوكالة، وقد مرّ بما فيه مع نظائره. وعليه فالفرق بينها وبين وليّها أنّ إذنها جعليٌّ، وإذنه شرعي، أي: استفاده من جهة جعل الشرع له بعد إذنها وليًّا شرعيًّا، والجعلي أقوى من الشرعي كما مرّ في الرهن، وبهذا جمعوا بين تناقض «الروضة» في ذلك. والجمع بحمل البطلان على خصوص الوكالة والصحة على التصرف لعموم الإذن، قال بعضهم: خطأٌ صريح مخالف للمنقول، ومرّ ما في ذلك في الوكالة».

وفي حواشي عبد الحميد[(٣)]: «(قوله: خطأٌ إلخ) أي: لأنّه لا يصح النكاح بالوكالة الفاسدة. سم ورشيدي» اهـ.

ثم إنّ ابن حجر ذكر بعد ما مرّ بقليل مسألة أنّ التصريح بالوكالة إذا لم تعلم شرط لصحة العقد، ونظر فيها، وفرَّق بينها وبين مسألة توكيل الولي المتقدمة بأنّ الإذن للوكيل في مسألة الولي فاسدٌ من أصله، أي: فلذلك كان

(١) «منهاج الطالبين» (٢/ ٤٣٢).
(٢) «تحفة المحتاج» (٧/ ٢٦٥).
(٣) في الموضع السابق.

العقد غير صحيح. وعلى هذا [ص٢٩] رجّح في باب الوكالة صحة العقد، ثم تردّد فيه في النكاح في شرح قول «المنهاج»: (ولو وكَّل قبل استئذانها إلخ)، ثم أشار بعد ذلك بقليل إلى فساد الإذن من أصله وعدم صحة العقد، وهذا هو المتأخر، فعليه استقرّ قول «التحفة»، وعليه الاعتماد، ولله الحمد.

هذا وقد تقدّم في الجواب عن الشبهة السادسة أنّ مسألة توكيل الولي في تزويجها إذا طلقت أو انقضت عدتها مفروضة في الولي المجبر البتةَ، أو فيه وفي غير المجبر الذي قد أذنت له، بناءً على صحة إذنها حينئذٍ.

وعليه فلو سلّمنا أنّه إن عقد الوكيل في هذه المسألة صحّ عقده، فلا يلزم مثل ذلك في مسألتنا، وهي ما إذا وكل غير المجبر قبل إذنها وعلّق بإذنها.

والفرق بين المسألتين أنّ المجبر والمأذون له ولايتهما تامّة، وإنّما هناك مانع من مباشرة العقد حالاً، فأمّا غير المجبر الذي لم تأذن له فولايته ناقصة، بل كأنّها معدومة كما مرّ قبيل الشبهة الأولى. ومرّ في جواب الشبهة الرابعة فرقٌ بين وجود المانع وفقد الشرط أو الجزء، فارجع إليه.

[ص٣٠] **الشبهة العاشرة:**

قد يقال: سلَّمنا بطلان الوكالة وعدم صحة التصرف فيما إذا وكّل غير المجبر قبل أن تأذن له، وكذلك في كلّ ما لا يملكه الموكل عند الوكالة إلا ما استثني من النكاح ونحوه، ولكن محلّ ذلك ما لم يكن غير المملوك تبعًا لمملوك، وإلاّ فيصحّ، كما إذا قال: وكَّلتك أن تنكح بنتي البكر التي لا مانع بها، وكل مَن لي عليها ولاية، ففي «الروض» وشرحه: «(فلا يصح) التوكيل

(في طلاق من سينكحها وتزويج من ستنقضي عدتها ونحوه) كبيع من سيملكه أو إعتاق من سيملكه ؛ لأنّه لا يتمكن من مباشرة ما وُكِّل فيه حال التوكيل، نعم لو جعل ما لا يملكه تبعًا لما يملكه، كتوكيله ببيع عبده وما سيملكه، ففيه احتمالان للرافعي، والمنقول عن الشيخ أبي حامد وغيره الصحة، كما لو وقف على ولده الموجود ومن سيحدث له من الأولاد». «شرح الروض» (ج٢ص٢٦٠)[1].

الجواب:

قال في «التحفة»[2]: «ويؤيد ذلك قول الشيخ أبي حامد وغيره: لو وكَّله فيما ملكه الآن وفيما سيملكه صحّ، ويصح في البيع والشراء في: وكَّلتك في بيع هذا وشراء كذا بثمنه، وإذن المقارض للعامل في بيع ما سيملكه، وألحق به الأذرعي الشريك».

فإن حملنا الملك في عبارة الشيخ أبي حامد وغيره على ملك العين كما هو [ص٣١] المتبادر عند الإطلاق ؛ ولذلك مثّلوا في «شرح الروض» و«المغني» و«النهاية» بالبيع، فلا تشمل النكاح والطلاق ونحوهما، وإن حملناه على ملك التصرف شملت ذلك. ثم تبين لي تعين الأول، فقد قال زكريا في «شرح المنهج»[3]: «فيصحُّ التوكيل ببيع ما لا يملكه تبعًا للمملوك، كما نقل عن الشيخ أبي حامد، وببيع عينٍ يملكها وأن يشتري له بثمنها، كذا على الأشهر في المذهب، وقياس ذلك توكيله بطلاق من سينكحها تبعًا

(١) هو «أسنى المطالب شرح روض الطالب» ط. مصر ١٣١٣هـ.

(٢) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠٣).

(٣) «شرح منهج الطلاب» (٣/ ٥١).

لمنكوحته». فأفاد أنّ عبارة أبي حامد إنّما هي في البيع لا تشمل الطلاق، إلا أنّه قد يقاس عليها.

وعلى كل حال فالشيخ أبو حامد وغيره إنّما حجتهم القياس على الوقف كما في «شرح الروض»(١)، ونحوه في «المغني»(٢) و«النهاية»(٣).

وفي «شرح المنهج»: القياس على التوكيل ببيع كذا وشراء كذا بثمنه. ونحوه في «التحفة»(٤)، وزاد القياس على القراض.

فأمّا القياس على القراض، ففي حواشي عبدالحميد(٥): «قوله: في بيع ما سيملكه» ما صورته: فقد يقال: هذا البيع لا يتوقف على إذنٍ زائد على العقد المتضمن للإذن. اهـ. سم.

أقول: والفرق واضحٌ بين القراض وبين نحو: وكّلتك أن تبيع عبدي هذا وعبدَ فلانٍ إذا ملكتُه، أو وكُلَّ عبدٍ أملكه، أولًا: لأنّ القراض لا يحصل أصل المقصود منه إلا بأن يشتري ثم يبيع، وهكذا.

ثانيًا: أنّ عامل القراض إذا اشترى لم يكن المشترى للمالك فقط، بل للعامل فيه بقدر ربحه.

---

(١) «أسنى المطالب» (٢/ ٢٦٠).

(٢) «مغني المحتاج» (٢/ ٢١٩).

(٣) «نهاية المحتاج» (٥/ ٢٢).

(٤) «تحفة المحتاج» (٥/ ٣٠٣).

(٥) في الموضع السابق.

ثالثًا: أنّ التصرف في القراض مرتبط بعضه ببعض، أي: أنّ الثاني مبنيٌّ على الأول، ومتوقفٌ عليه، كأن يشتري برأس المال عبدًا ثم يبيع العبد بنقدٍ ثم يشتري بالنقد ثيابًا، وهكذا.

وهذه الأمور كلها ليست في الصورة الأخرى، أعني: نحو وكّلتك أن تبيع عبدي إلخ. نعم، الثالث حاصل في مسألة: وكلتك ببيع هذا وشراء كذا بثمنه، ولكنَّ في صحتها [ص٣٢] خلافًا، وأشهر القولين صحة التوكيل بالشراء، كما مرّ عن «شرح المنهج»، ونحوه في «المغني» و«النهاية».

وأمّا القياس على هذه الصورة فالفرق ما ذكرناه من الارتباط، والحاجة ماسة كثيرًا إليها، كما تبعث الأرملة بصوفها أو غزلها أوسمنها أو نحو ذلك مع رجلٍ، ليبيعه ويشتري لها بثمنه طعامًا أو ثوبًا أو نحوه، وليست الحاجة إلى التوكيل ببيع عبده وعبد فلان إذا ملكه كذلك، مع أنّ المقصود في مثال الأرملة هو أن يشتري لها ببضاعتها طعامًا أو ثوبًا، وإنّما البيع بالنقد وُصلةٌ إلى ذلك، لما عُلم بأنّ التجار إنّما يرغبون أن يبيعوا بالدراهم.

وأمّا الشركة فكالقراض، وأمّا القياس على الوقف فإن كان المراد بالملك في عبارة الشيخ أبي حامد ملك العين، فقد قاس البيع على الوقف على ولده ومن سيولد له، وهذا الوقف نفسه مَقِيسٌ على الوقف على الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، كما ورد في الصحيحين(١) في وقف عمر الذي أقره عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والقياس على القياس لا يجوز كما تقرّر في الأصول.

---

(١) البخاري (٢٧٣٧، ٢٧٧٢، ٢٧٧٣)، ومسلم (١٦٣٢) من حديث ابن عمر.

وقد يقال: لا حاجة إلى قياس الوقف على ولده ومن سيولد له على ما ذكر، لدخوله في لفظ القربى أو للإجماع عليه.

فأقول: إن كان هناك إجماعٌ فذاك، وإلاّ ففي دخوله في القربى نظر؛ [ص٣٣] لأنّ المراد بالقربى جميع الأقارب الذين يمكن أن يكونوا مصرفًا للوقف دائمًا، كما هو شأن الوقف، فالضرورة داعية إلى إدخال من لم يوجد بعدُ.

فأمّا الوقف على ولده ومن سيولد له، فإنّه لم يقصد به أن يكون أولاده مصرفًا للوقف دائمًا ؛ لأنّهم لا بدّ أن يموتوا، وعليه فكان يمكنه أن ينتظر حتى ييأس من الولد ثم يقف عليهم وهم موجودون كلهم، ولا يمكنه هذا في القربى كما مرّ.

هذا، وقياس الوكالة بالبيع على الوقف مختلٌّ، أوّلاً: لأنّ الوقف من شأنه الدوام، فلا مندوحة مِن ضمّ من لم يوجد من المستحقين إلى الموجودين، بخلاف الوكالة.

ثانيًا: الوقف قربة يتشوَّف إليها الشارع كالعتق، فيوسع فيها ما لا يوسع في الوكالة.

ثالثًا: المعدوم في الوقف هو بعض الموقوف عليهم، والمعدوم في مسألة الوكالة هو بعض المال، وقد يُغتفر في المعقود له ما لا يُغتفر في المعقود عليه، كالوقف نفسه فإنّه يجوز على الموجود ومن سيوجد، ولا يجوز وقف ما يملكه وما سيملكه، فأمّا صحة وقف الجارية وحملها، فالحمل كالعضو منها، حتى لو بيعت الحامل دخل الحمل في البيع.

ثم قياس النكاح والطلاق على البيع قياسٌ على قياس، مع أنّ البيع قد يتصور فيه من الحاجة إلى التوكيل به فيما لم يملك بعدُ أشدّ ممّا يتصوّر في النكاح، وأيضًا فالأبضاع يُحتاط لها ما لا يحتاط لغيرها.

وإن كان المراد بالملك في عبارة الشيخ أبي حامد ملك التصرف، بحيث يشمل النكاح والطلاق والولاية ونحوها، فقد عُلِم فساده ممّا مرّ.

وإذا امتنع قياس البيع على الوقف وقياس النكاح على البيع، فما عسى أن يقال في قياس النكاح على الوقف، وهما على طرفي نقيض.

[ص٣٤] وإذا كان الأمر على ما ذُكِر، فهذه التعسُّفات لا تقوى على تخصيص أو تقييد نصّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى على بطلان توكيل غير المجبر إلا بأن تأذن له المرأة أن يوكّل بتزويجها، فالحقُّ الذي لا يجوز غيره إبقاء نصّه على ظاهره. والله أعلم.



الرسالة التاسعة عشرة

الحكم المشروع في الطلاق المجمـوع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الآيات وتفسيرها:

قال الله تعالى:

١- ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٨) ﴾.

٢- ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩) ﴾.

٣- ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٢٣٠) ﴾.

٤- ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٣١) ﴾.

٥- ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢٣٢) ﴾ [البقرة: ٢٢٨ ـ ٢٣٢].

٦- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ٤٩﴾ [الأحزاب: ٤٩].

٧- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمۡۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ١﴾.

٨- ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمۡرِهِۦۚ قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا ٣﴾ [الطلاق: ١ - ٣](١).

[ص٣] صح عن عروة بن الزبير قال: قال رجل لامرأته على عهد النبي ﷺ: لا آوِيكِ ولا أدعُكِ تَحِلِّين. فقالت له: كيف تصنع؟ قال: أطلِّقك، فإذا دنا مُضِيُّ عدتِك راجعتُك، فمتى تحلِّين؟! فأتت النبي ﷺ، فأنزل الله ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾، فاستقبله الناس جديدًا، من كان طلَّق، ومن لم يكن طلَّق» (تفسير ابن جرير ج٢/ ص٢٥٨)(٢).

(١) بعدها الصفحة الثانية فارغة في الأصل.
(٢) (٤/ ١٢٦) ط. التركي. وفيها: «لا أُؤْوِيك» بدل «لا آوِيك».

هذا مرسلٌ صحيحٌ(١)، وقد رفعه بعضهم، قال: «عن عروة عن عائشة»(٢). وله عواضد، وسيأتي بسط ذلك في البحث مع الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

ومفاده: أن الطلاق في أول الإسلام لم يكن له حد، فكان للرجل إذا طلَّق أن يراجع قبل مضي العدة، ثم إذا طلَّق فله أن يراجع، ثم إذا طلَّق فله أن يراجع، وهكذا أبدًا، فا تخذ بعض الناس ذلك طريقًا للإضرار بالنساء، فأنزل الله سبحانه وتعالى ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ (الآيتين: ٢-٣ من آيات البقرة).

فقوله تعالى في الآية الأولى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ الآية، يحتمل في نزولها ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون نزولها متقدمًا على نزول ما بعدها بمدة.

الثاني: أن تكون نزلت مع ما بعدها معًا.

الثالث: أن يكون نزولها متأخرًا عما بعدها في النظم.

والأول أقرب؛ لأن التقدم في النظم يُشعِر بالتقدم بالنزول، وإن لم يكن ذلك حتمًا، ولأن ظاهرها عموم استحقاق الرجعة في كل طلاق، وهذا مطابقٌ للحكم المنسوخ بما بعدها، ولمرسل عروة وعواضده، فإن ظاهره أن قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ أول ما نزل بعد شكوى المرأة، وذلك يقتضي

---

(١) أخرجه الترمذي عقب حديث (١١٩٢) وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥/ ٢٦٠).

(٢) أخرجه الترمذي (١١٩٢) والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٢٧٩) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٣٣٣).

أن الآيتين نزلتا منفصلتين عن الآية التي قبلها، وقد ثبت تقدمُها بالدليلين الأولين.

وعلى هذا فكلمة (المطلقات) على عمومها، ولا ينافيه قوله في أثناء الآية: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾؛ لأن الآية نزلت قبل تحديد الطلاق كما سمعت، ويكون قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ...﴾ (الآيتين) ناسخًا لبعض ما دخل في الآية الأولى، وهو استحقاق الرجعة بعد الطلاق الثالث.

وأما على الوجهين الآخرين، فيحتمل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ أن يكون[1] من العام المراد به الخصوص، أو من العام المخصوص، أو[2] أن يكون باقيًا على عمومه، ولكن الضمير في قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ أخصُّ من مرجعه، كأنه قال: «وبعولة بعضهن»، والمراد ببعضهن: المطلقات مرةً أو مرتين فقط.

وهذا الأخير ـ وإن ذكروه ـ بعيدٌ جدًّا؛ لمخالفته سنة الكلام من مطابقة الضمير لمرجعه، وتوجيهُه بإضمار «بعضهن» تعسفٌ، وهو شبيه بالاستخدام، وقد تكلمت على الاستخدام في مقالتي في بيان مَنِ المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ﴾[3].

والحق في توجيه هذا أن الضمير عامٌّ كمرجعه، ولكن قد يرد التخصيص على العام باعتبار الحكم الواقع مع الضمير دون الحكم الأول،

(١) في الأصل: «تكون».
(٢) في الأول: «و».
(٣) انظر كلام المؤلف على المراد بهم في (ص٣١٦- ٣١٨).

فيكون الظاهر عامًّا باقيًا على عمومه، والضمير عامًّا مخصوصًا.

وعلى هذا، فالضمير مطابقٌ لمرجعه على ما هو سنة الكلام.

وإذ قد ترجح الاحتمال الأول، فلا حاجة لبسط الكلام في الاحتمال الثاني.

وأما الآية الرابعة؛ وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾.

ففيها احتمالان:

١ - أن تكون متقدمة النزول على الآيتين اللتين قبلها.

وعليه؛ فهي على ظاهرها من أن الطلاق تحل الرجعة بعده مطلقًا، أي: سواء في المرة الأولى، أو الثانية، أو الثالثة، وهكذا.

٢- وتحتمل أن تكون متأخرة عنهما.

وعليه؛ فقوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ من العام المراد به الخصوص، أو العام المخصوص، أو على عمومه، ولكنَّ الضمير في قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ أخص من مرجعه، ولكن هذا الثالث بعيدٌ، أو باطلٌ ههنا، فإن الآية إنما سيقت لأجل هذا الحكم خاصة، أعني قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ الآية.

وأما آيات سورة الطلاق؛ فيتعين فيها النزول معًا على نظمها؛ لأنها كلامٌ واحدٌ مرتبطٌ أوثقَ الارتباط.

ويبقى النظر بينها وبين قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ (الآيتين)، فإن كانت آيات سورة الطلاق نزلت قبل آيتي ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ فلا إشكال في هذا.

وإن كانت نزلت بعدُ، فتحتاج إلى تأويل، فيقال: إن قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ إما عامٌّ مرادٌ به الخصوص، وإما عامٌّ مخصوص، وإما على عمومه، وإن كان التعليل بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ يختص بمن طلقت مرةً أو مرتين فقط.

وهكذا الضمير في قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

والاحتمال الأول أولى؛ لتسلَم الآياتُ من مخالفة الظاهر.

ولا ينافي ما تقدم في الآية الرابعة من آيات البقرة، وما قلناه ههنا قولهم: «إن التخصيص أولى من النسخ»، فإن محله حيث لم يتحقق النسخ، وهٰهنا قد تحقق النسخ في الجملة كما تقدم.

فأما على قول الحنفية ومن وافقهم: أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، فيتعين القول بتأخر نزول آيات سورة الطلاق، وإلا لزم أن يكون ناسخًا لقوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ الآيتين.

وكذلك لا ينافيه ما جاء أن سورة البقرة نزلت قبل سورة الطلاق بمدة؛ لأن المراد فيه معظم سورة البقرة، فقد صح عن ابن عباس: «أن آخر ما نزل من القرآن آية الربا» يعني التي في سورة البقرة. رواه البخاري وغيره(١)، وروي مثله عن عمر(٢)، ولذلك نظائر في القرآن. انظرها في «الإتقان»(٣).

[ص٤] **فصل**

قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ «ال» للعهد، أي: الطلاق الذي تعهدونه من حيث إن من شأنه أن الرجل إذا أوقعه كان له أن يراجع.

وهذه الحيثية كانت سبب نزول الآية، كما تقدم في مرسل عروة، والذي من شأنه ما قاله ذلك الرجل، والذي تقدم ذكره في الآية السابقة، وهي قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾.

ولا ينافي هذا ما اخترناه من تقدم نزول آية ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ بمدة؛ لأنها في علم الله تعالى متصلة بها، وجعلت في النظم متصلة بها.

والعهد هنا أولى من الجنس لأمرين:

الأول: لما تقرر في الأصول: أنه إذا تحقق عهدٌ تعين المصير إليه.

الثاني: قوله: ﴿مَرَّتَانِ﴾ مع أن جنس الطلاق ـ مع صرف النظر عن المراجعة ـ ثلاث بمقتضى هاتين الآيتين.

---

(١) البخاري (٤٥٤٤). وأخرجه أيضًا أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص٢٢٣ ــ ٢٢٤) والطبري في «تفسيره» (٥/ ٦٧)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٧/ ١٣٨).

(٢) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٧/ ١٣٨).

(٣) (١/ ١٨٠).

وقال ابن جرير[(١)]: «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: هو دلالة على عدد الطلاق الذي يكون للرجل فيه الرجعة على زوجته». ثم ذكر مرسل عروة[(٢)]، ومرسلًا في معناه عن قتادة[(٣)]، وآخر عن ابن زيد[(٤)]، ثم ذكر عن السدي[(٥)] قال: «هو الميقات الذي يكون عليها فيه الرجعة». ثم ذكر أثرًا عن عكرمة[(٦)].

ثم قال[(٧)]: «وقال آخرون: إنما أُنزِلت هذه الآية على نبي الله ﷺ تعريفًا من الله تعالى ذكرُه عبادَه سنةَ طلاقهم» (تفسير ابن جرير ٢/ ص٢٥٨- ٢٥٩).

وقد ذكر في موضعٍ آخر عن قتادة، ولفظه[(٨)]: عن قتادة قال: «جعل الله الطلاق ثلاثًا، فإذا طلَّقها واحدةً فهو أحقُّ بها ما لم تنقضِ عدتُها، وعدتها ثلاث حيض، فإن انقضت العدة قبل أن يكون راجعها، فقد بانت منه بواحدةٍ، وصارت أحقَّ بنفسها، وصار خاطبًا [من الخُطَّاب][(٩)]، فكان الرجل إذا أراد طلاق أهله نظر حَيْضَتها، حتى إذا طهرت طلَّقها تطليقة في

(١) «تفسيره» (٤/ ١٢٥) ط. التركي.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) «تفسير الطبري» (٤/ ١٢٦).
(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٢٦).
(٥) المصدر نفسه (٤/ ١٢٧). وأخرجه أيضًا البيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٣٦٧).
(٦) المصدر نفسه (٤/ ١٢٧). وأخرجه أيضًا ابن أبي شيبة في «المصنف» (٥/ ٢٦١).
(٧) المصدر نفسه (٤/ ١٢٧).
(٨) المصدر نفسه (٤/ ١٦٦).
(٩) ما بين المعكوفتين مخروم من الأصل.

قُبل عدتها، عند شاهدَيْ عدلٍ، فإن بدا [له مراجعتها] راجعها ما كانت في عدتها، وإن تركها حتى تنقضي عدتها فقد بانت منه بواحدةٍ، وإن بدا له طلاقها بعد الواحدة وهي في عدتها نظر حيضتها، حتى إذا طهرت طلَّقها تطليقةً أخرى في قُبل عدتها، فإن بدا له مراجعتها راجعها، فكانت عنده [على] واحدة، وإن بدا له طلاقها طلَّقها الثالثةَ عند طهرها، فهذه الثالثة التي قال الله تعالى ذكره: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾» (تفسير ابن جرير ج٢/ ص٢٧٠)(١).

[ص٩ مكرر] ودل على هذا قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ ولم يقل: ثلاث، ولا وجه لذلك إلا أنه أراد الذي تكون معه الرجعة، وهو الذي عهده الناس من قبل نزول الآية، والذي تقدم ذكره.

قال تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكۡتُمۡنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرۡحَامِهِنَّ﴾.

قال ابن جرير(٢): «فقال بعضهم: هو دلالة على عدد الطلاق الذي يكون للرجل فيه الرجعةُ على زوجته».

ثم استدل على ذلك بمرسل عروة وما شاكله، ثم حكى أقوالًا مضطربة، ثم روى عن الضحاك قال(٣): «يعني تطليقتين بينهما مراجعة، فأمر أن يمسك، أو يطلق بإحسان».

---

(١) كتب الشيخ بعدها: «ملحق». ويقصد به الآتي.

(٢) «تفسيره» (٤/ ١٢٥).

(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

واعترضه ابن جرير من جهة غير ما نحن بصدده.

ثم قال ابن جرير[١]: «فبيِّنٌ أن تأويل الآية: الطلاق الذي لأزواج النساء على نسائهم فيه الرجعة مرتان، ثم الأمر بعد ذلك إذا راجعوهن في الثانية إما إمساكٌ بمعروف، وإما تسريحٌ منهم لهن بإحسان بالتطليقة الثالثة».

ثم قال[٢] في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾: «فقال بعضهم: دل على أنه إن طلَّق الرجل امرأته التطليقة الثالثة بعد التطليقتين اللتين قال الله تعالى ذكره فيهما: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ فإن امرأته تلك لا تحلُّ له بعد التطليقة الثالثة حتى تنكح زوجًا غيره».

ثم أخرج[٣] عن قتادة قال: «جعل الله الطلاق ثلاثًا، فإذا طلَّقها واحدةً فهو أحقُّ بها ما لم تنقضِ العدة، وعدتها ثلاثُ حِيَض، فإن انقضت العدة قبل أن يكون راجعها، فقد بانت منه بواحدةٍ، وصارت أحقَّ بنفسها، وصار خاطبًا من الخطاب، فكان الرجل إذا أراد طلاق أهله نظر حيضتها، حتى إذا طهرت طلَّقها تطليقةً في قُبُل عدتها، عند شاهدي عدلٍ، فإن بدا له مراجعتها راجعها ما كانت في عدتها،... وإن بدا له طلاقها طلَّقها الثالثة عند طهرها، فهذه الثالثة التي قال الله تعالى ذكره: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾».

(١) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٦٥).

(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٦٦).

ثم روى[١] بسند ضعيف عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس يقول: «إن طلَّقها ثلاثًا فلا تحِلُّ حتى تنكح زوجًا غيره».

وأخرج عن الضحاك قال[٢]: «إذا طلَّق واحدة أو اثنتين فله الرجعة ما لم تنقضِ العدة، قال: والثالثة قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾...».

وعن السدي[٣]: «فإن طلَّقها بعد التطليقتين».

ثم حكى عن مجاهد[٤] ما حاصله أن الطلقة الثالثة قد تقدمت في قوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ تفسيرٌ لذلك، كأنه قال: فإن وقع التسريح بالإحسان.

وقد قدَّم في تفسير التسريح حديث أبي رزين[٥] قال: قال رجل: يا رسول الله ! يقول الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ﴾ فأين الثالثة؟ قال: «**التسريح بإحسان**».

وروى عن مجاهد وقتادة نحوه[٦].

وحكى عن السدي والضحاك أنهما قالا[٧]: «الإمساك: المراجعة،

---

(١) المصدر نفسه (٤/ ١٦٦).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٦٧).

(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٦٧).

(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٦٧).

(٥) المصدر نفسه (٤/ ١٣٠).

(٦) المصدر نفسه (٤/ ١٣١).

(٧) المصدر نفسه (٤/ ١٣١، ١٣٢).

والتسريح: أن يدعها حتى تمضي عدتها».

وعلى كل حال فهم متفقون أن قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ أراد به الثالثة، سواء من قال: إنه لم يتقدم لها ذكر، ومن قال: بل قد تقدم.

وهكذا ما روي عن ابن عباس ـ وإن لم يصح ـ من قوله: «إن طلَّقها ثلاثًا»، فإنه إنما أراد الثلاث التي تقدمت، وهي المرتان اللتان[1] راجع بعد كل منهما، والتسريح.

هكذا يجب أن يُفهم، فإنه إن فُهِم على معنى: إن طلَّقها ثلاثًا دفعة واحدة، كان على خلاف سياق القرآن، وخلاف ما عليه سائر المفسرين.

[منتصف ص٤] وقوله تعالى: ﴿مَرَّتَانِ﴾ لماذا عُدِل به عن «طلقتان»؟

عنه ثلاثة أجوبة:

الأول: أن يقال: إنما عُدِل عنه؛ لأن تكرار الحروف يوجب ثقلًا في اللفظ.

وليس هذا الجواب بشيءٍ؛ لأن التكرار هنا لا يوجب ثقلًا يعتدُّ به. وقد وقع في القرآن كثيرًا ما هو مثله، أو أدخلُ منه في شبهة الثقل، مثل ﴿مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ﴾، ﴿وَٱسْتَكْبَرُوا۟ ٱسْتِكْبَارًا﴾، ﴿عَـٰهَدُوا۟ عَهْدًا﴾، ﴿أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدًا﴾، وأبلغ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾، اجتمعت فيها سبع ميمات.

(١) في الأصل: «اللتين».

الثاني: ما قاله الجصاص في «أحكام القرآن» وغيره: أنه عُدِل عن «طلقتان» للدلالة على وجوب تفريق الطلاق، إما بأن يطلق واحدةً يقتصر عليها، ولا يطلق أخرى إلا إذا راجع بعد الأولى، وإما بأن يطلق عند كل طهر واحدةً، قولان لأهل العلم.

قالوا: فقوله: ﴿مَرَّتَانِ﴾ دلالة على ذلك.

قال الجصاص: «وذلك يقتضي التفريق لا محالة؛ لأنه لو طلَّق اثنتين معًا لما جاز أن يقال: طلَّقها مرتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع» (أحكام القرآن ج١/ ص٣٧٨).

بل في الطلاق نفسه لو قال قائلٌ: إن فلانًا طلَّق زوجته اليوم مرتين، لفُهِم منه التفريق، ولم يفهم منه أنه قال: أنت طالق طلقتين، أو أنت طالق أنت طالق.

ومع ذلك ففي هذا الجواب نظرٌ؛ لأنه كان الظاهر أن يقال: «ثلاث مرات»، فلماذا قال: ﴿مَرَّتَانِ﴾، ثم ذكر الطلقة الثالثة بعدُ؟

ولأن التفريق يصدق بما لو طلَّقها طلقةً، ثم بعد ساعة طلَّقها أخرى بدون تخلل رجعة، فلو أريد تفريق مخصوص، لكان الظاهر أن يقام عليه دليلٌ.

نعم، من قال: إن السنة أن يطلق طلقة واحدة، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، فإن راجعها في العدة ثم بدا له أن يطلق، فليطلق مرة أخرى، فله أن يجيب بأن المراد بـ ﴿مَرَّتَانِ﴾ طلاقان يعقب كلًا منهما رجعة، وهذا لا يكون ثلاثًا، وبأن في الآية دليلًا على هذا التفريق بخصوصه، وهو قوله: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ

﴿بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ بناءً على تفسير الإمساك بالرجعة، والتسريح بعدمها.

وفيه: أن ذلك إنما يتم لو كان المعنى: فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان بعد كل مرة، وهذا محتمل فيما حكاه ابن جرير عن الضحاك(١) [ص٥] قال: «يعني: تطليقتين بينهما مراجعة، فأمر أن يُمسِك أو يُسرِّح بإحسان، قال: فإن هو طلَّقها ثالثة فلا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره».

وقد فسره ابن جرير بقوله: «وكأن قائلي هذا القول الذي ذكرناه عن السدي والضحاك ذهبوا إلى أن معنى الكلام: الطلاق مرتان، فإمساكٌ [في] كل واحدة منهما لهن بمعروف أو تسريح لهن بإحسان» (تفسير ابن جرير ج٢/ ص٢٦٠)(٢).

أقول: ولفظ السدي(٣): «إذا طلَّق واحدةً أو اثنتين إما أن يمسك - ويُمسك: يراجع بمعروف -، وإما سكت عنها حتى تنقضي عدتها، فتكون أحقَّ بنفسها».

وقوله: «واحدة أو اثنتين» أراد به على ما فهمه ابن جرير: الأولى أو الثانية، ولم يرد اثنتين لم تتخللهما رجعة.

ولكن ابن جرير رد هذا القول بحديث رواه، كما سيأتي.

---

(١) (٤/ ١٣٢).
(٢) (٤/ ١٣٢).
(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

وأقول: إن فيه بعدًا من جهة أن الظاهر في قوله: ﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ أنه بعد المرتين كما تقتضيه الفاء.

الجواب الثالث: أنه إنما لم يقل: «طلقتان» إشعارًا بأنه لو قال: طلقتك وطلقتك وطلقتك، أو قال: طلقتك ثلاثًا، أو ألفًا، أو عدد ذرات العالم، كان هذا كله مرةً واحدةً، كما تقول: ضرب فلانٌ عبده اليوم مرتين، فيصدق بما لو ضربه كل مرة من المرتين ضربةً، أو ضربتين، أو ضربات.

ويحتج لهذا القول بأن الآية نزلت لإبطال ما سبق من تكرر الطلاق مع تكرر الرجعة مرارًا لا حدَّ لها، [إذ] كان لأحدهم أن يقول: أنت طالق ألفًا ثم يراجعها، ثم يقول: أنت طالق ألفًا ثم يراجعها، ثم يقول: أنت طالق ألفًا ثم يراجعها، وهكذا مرارًا لا حدَّ لها.

فقيل لهم: إن الطلاق الذي تعقبه الرجعة مرتان، لا مِرارٌ لا حدَّ لها، فالمرة الواحدة هي طلاق تعقبه رجعة، مع صرف النظر عن ذلك الطلاق أطلقةً كان أم ألفًا(١).

وهذا جوابٌ جيد، لكنه لا يأتي إلا على قول الظاهرية والزيدية وعامة الشيعة ومن وافقهم: إن الطلاق الثلاث الذي يحرمها حتى تنكح زوجًا غيره، إنما هو طلاق يتبعه رجعة، ثم طلاق يتبعه رجعة، ثم طلاق. فأما أن يقول: طلقتك ألفًا، أو يكرر لفظ الطلاق في كلامٍ واحدٍ، أو يطلق مرارًا كثيرةً لم تتخللها رجعة، فهذا كله مرةٌ واحدةٌ.

---

(١) كتب المؤلف هنا: «ملحق». ويقصد به الكلام الآتي.

ويحتجون بالآية، والإنصاف أن ظاهرها معهم، فإنها أثبتت أن للرجل أن يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ولم تحدّد الطلاق الواقع كل مرة.

ويحتجون بالآية الرابعة من آيات البقرة، فإنه تعالى قال: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ والإمساك هنا الرجعة اتفاقًا، قالوا: فأثبت لهم الرجعة بعد الطلاق، ولم يحدد الطلاق بحدّ، فهو صادق بأن يقول: طلقتك، وأن يقول: طلقتك وطلقتك وطلقتك، أو طلقتك ألفًا، أو عدد ذرات العالم، ولا حدَّدتْه بأنه أول طلاق، ولا أنه طلاق قد تقدمه طلاق ورجعة.

فإن قيل: إنك قد قدمت استظهار أن هذه الآية متقدمة على قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ !

قلت: نعم، ولكن لهم أن يقولوا: إن آيتي ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ أقرت الآية الرابعة على هذا المعنى، ووافقتها عليه ـ كما تقدم ـ وإنما خالفتها في المرة الثالثة.

[ص٥ مكرر] ويحتجون أيضًا بآيات سورة الطلاق، والكلام فيها كالكلام في الآية الرابعة من آيات البقرة سواء.

واحتج مخالفوهم بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾.

أخرج أبو داود بسندٍ صحيحٍ كما في الفتح[1] عن مجاهد قال: «كنت

(١) (٩/ ٣٦٢). والأثر عند أبي داود (٢١٩٧).

عند ابن عباس فجاءه رجل، فقال: إنه طلَّق امرأته ثلاثًا، فسكت حتى ظننت أنه سيردُّها إليه، فقال: ينطلق أحدكم فيركب الأُحموقةَ، ثم يقول: يا ابن عباس ! يا ابن عباس ! إن الله قال: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾، وإنك لم تتق الله، فلا أجد لك مخرجًا، عصيتَ ربك، وبانتْ منك امرأتك».

ويجاب عن هذا بأن هذه الجملة وردت بعد أوامر ونواهي ليس فيها النهي عن جمع الطلاق، على أن من جملة الأوامر الطلاق للعدة، ومعلوم أن من طلَّق واحدة لغير العدة لا تبين منه امرأته إجماعًا.

فهذا يدل أن المخرج في الآية ليس في خصوص عدم البينونة، فمن لم يتق الله فطلق لغير العدة، ضيَّقَ الله تعالى عليه بوجوب الرجعة، ومن لم يتق الله فقال: هي طالقٌ ثلاثًا، أو ألفًا، يُضيِّق الله عليه بأن لا تقع إلا واحدة، فإن وافق ذلك هواه ضيَّق الله عليه من جهة أخرى، كأن يوقع الخلاف بينه وبين امرأته، فيضطر إلى مفارقتها، أو يعيش معها في نَكَدٍ، أو غير ذلك.

على أننا قد قدمنا أن الظاهر أن هذه الآيات نزلت قبل النسخ، وعليه فهذه الآية تشير إلى ما تقدم قبلها في الآية ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾.

فكأنه قال: إن اتقيتم الله تعالى فلم تراجعوا المطلقات إلا بمعروف، جعل الله لكم مخرجًا بأن يستمر الحكم بعدم تحديد الطلاق، وإن لم تتقوا بل أخذتم تراجعون ضرارًا، فسيضيِّق الله تعالى عليكم.

وقد وقع هذا الوعيد، فإنهم لما أخذوا يراجعون ضرارًا، كما في مرسل عروة، ضيَّق الله عليهم بتحديد الطلاق، والله أعلم.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة من كتاب الله عزَّ وجلَّ، فلننظر الآن ما يتعلق بها من السُّنَّة.

الأحاديث التي احتج بها من يرى أن من قال: طلقتك ثلاثًا، أو ألفًا، أو كعدد ذرَّات العالم، أو نحو ذلك، فهي مرة واحدة، تكون له بعدها الرجعة

[ص٦] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في «صحيح مسلم»[(١)] بسندٍ على شرطهما عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه».

وبسندٍ آخر[(٢)] على شرطهما عن ابن جريج أخبرني ابن طاوس عن أبيه أن أبا الصهباء قال لابن عباس: «أتعلم أنما كانت الثلاث تُجعَل واحدةً على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثًا من إمارة عمر؟ فقال ابن عباس: نعم».

وبسندٍ آخر[(٣)] على شرطهما عن إبراهيم بن مَيْسَرة أن أبا الصهباء قال لابن عباس: «هاتِ من هَنَاتِك ! ألم يكن الطلاقُ الثلاثُ على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر واحدةً؟ فقال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تَتايَعَ الناسُ في الطلاق، فأجازه عليهم».

ورجال هذه الأسانيد أئمة أثبات.

---

(١) رقم (١٤٧٢).

(٢) تابع للرقم السابق.

(٣) تابع للرقم المذكور.

وفي «المستدرك»(١) من طريق ابن أبي مليكة أن أبا الجوزاء أتى ابن عباس فقال: «أتعلم أن ثلاثًا كن يُرْدَدْنَ على عهد رسول الله إلى واحدة؟ قال: نعم».

وفي «مسند أحمد»(٢): ثنا سعد بن إبراهيم، ثنا أبي، عن محمد بن إسحاق، قال: حدثني داود بن الحصين، عن عكرمة مولى ابن عباس، عن ابن عباس، قال: طلَّق رُكانةُ بن عبد يزيد أخو بني المطَّلب امرأته ثلاثًا في مجلس واحد، فحزِن عليها حزنًا شديدًا. قال: فسأله رسول الله ﷺ: كيف طلقتَها؟ قال: طلقتُها ثلاثًا. قال: فقال: في مجلسٍ واحدٍ؟ قال: نعم. قال: فإنما تلك واحدةٌ، فارجِعْها إن شئت. قال: فراجعَها، فكان ابن عباس يرى أنما الطلاق عند كل طهر.

وقد احتج الإمام أحمد بحديث آخر بسند هذا سواء(٣).

وفي «سنن أبي داود»(٤) من طريق ابن جريج أخبرني بعض بني أبي رافع مولى النبي ﷺ عن عكرمة مولى ابن عباس عن ابن عباس قال: طلق عبد يزيد أبو ركانة... فقال (النبي ﷺ): راجعْ أمَّ ركانة وإخوتِه. فقال: إني طلقتها ثلاثًا يا رسول الله! قال: قد علمتُ، راجعْها، وتلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾.

---

(١) (٢/ ١٩٦). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي فقال: ابن المؤمل ضعفوه.

(٢) (١/ ٢٦٥).

(٣) هو حديث إرجاع النبي ﷺ ابنته زينب على زوجها بالنكاح الأول. أخرجه أحمد في «المسند» (٢٣٦٦) من طريق ابن إسحاق بهذا الإسناد.

(٤) رقم (٢١٩٦).

وعورض هذا بحديث ضعيف[١]، ضعفه الإمام أحمد وغيره في «أن ركانة طلَّق البتة».

وفي «صحيح مسلم»[٢] من طريق محمد بن سرين قال: «مكثتُ عشرين سنة يحدثني من لا أتهم: أن ابن عمر طلَّق امرأته ثلاثًا وهي حائض، فأمر أن يراجعها، فكنت لا أتهمهم ولا أعرِفُ وجهَ الحديث، حتى لقيت أبا غلاب يونس بن جبير، وكان ذا ثبت، فحدثني أنه سأل ابن عمر، فحدثه أنه طلَّق امرأته تطليقةً وهي حائض».

أقول: [ليس] بين ما أخبره الجماعة الذين لا يتهمهم، وما أخبره أبو غلاب عن ابن عمر [تعارض]، بل يُجمع بينهما بأنه طلَّق ثلاثًا في اللفظ، وواحدة في الحكم.

وعلى هذا يُحمل ما جاء في عدة روايات من أنه طلَّق تطليقةً واحدةً، وكأن ابن عمر أو من بعده كان يعبر بهذا؛ لأنه يرى أن الحكم قد تغير بسبب استعجال الناس، كما مر في حديث ابن عباس، فصار الإنسان إذا طلَّق ثلاثًا حسبت عليه ثلاثًا، ولا يصرح بقوله ثلاثًا؛ لئلا يخطئ الناس بظن أن هذه الصورة مستثناة مما أمضاه عمر.

وعلى هذا أيضًا يُحمل ما في «صحيح مسلم»[٣]: «وكان عبد الله إذا سئل عن ذلك قال لأحدهم: أما أنت طلقتَ امرأتك مرةً أو مرتين، فإن

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٢٠٦، ٢٢٠٨).

(٢) رقم (١٤٧١/ ٧).

(٣) رقم (١٤٧١/ ١).

رسول الله ﷺ أمرني بهذا، وإن كنتَ طلقتَها ثلاثًا، فقد حرمتْ عليك حتى تنكح زوجًا غيرك، وعصيتَ الله فيما أمرك من طلاق امرأتك».

ومثله ما يُروى عن عمر: أن رجلًا قال له: إني طلقت امرأتي البتةَ وهي حائض. فقال: عصيتَ ربك، وفارقتَ امرأتك. قال: فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يراجع امرأته؟ قال: إنه أمر ابن عمر أن يراجعها بطلاق بقي له، وأنت لم تُبقِ ما ترتجعُ به امرأتك.

رواه الدارقطني(١) من طريق إسماعيل بن إبراهيم الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، والسند بعد ذلك صحيح. والترجماني قالوا: «لا بأس به». ووثقه بعض المتأخرين(٢)، والجمحي مختلف فيه(٣).

[ص٧] وقد أطال أهل العلم الكلامَ في هذه المسألة، فلنقدم كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب «اختلاف الحديث»(٤). قال: «باب في طلاق الثلاث المجموعة»، ثم ذكر حديث ابن عباس بمعنى الرواية الثانية عند مسلم، ثم أسند عن ابن عباس: «أن رجلًا قال له: طلَّقتُ امرأتي ألفًا. فقال: تأخذ ثلاثًا، وتَدَعُ تسعمائة وسبعًا وتسعين»(٥).

وبسند آخر: «قال رجلٌ لابن عباس: طلقتُ امرأتي مائةً. فقال: تأخذ ثلاثًا، وتَدَعُ سبعًا وتسعين».

---

(١) (٤/ ٨).

(٢) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٢٧١، ٢٧٢).

(٣) انظر المصدر السابق (٤/ ٥٥، ٥٦).

(٤) ضمن كتاب «الأم» (١٠/ ٢٥٦، ٢٥٧) ط. دار الوفاء.

(٥) أخرجه أيضًا عبد الرزاق في «المصنف» (٦/ ٣٩٧) والبيهقي (٧/ ٣٣٧).

قال الشافعي: «فإن كان معنى قول ابن عباس أن الثلاث كانت تُحسَب على عهد رسول الله ﷺ، يعني أنه بأمر النبي».

أقول: هذا هو المتعين قطعًا؛ لأن هذا الجعل إنما يكون قضاءً أو إفتاءً، ولم يكن يقع القضاء والإفتاء في عهده ﷺ إلا منه، أو بأمره، أو بعلمه، إذ لا يجوز أن يكون وقع القضاء والإفتاء في هذا الحكم العظيم من أصحابه ﷺ باجتهادهم، ثم لا يبلغه ذلك، مع ما تُشعِر به الآثار من تكرر ذلك واستمراره.

وعلى فرض أنه كان يقع ذلك ولم يبلغه ــ وهو محالٌ عادةً ــ فكفى بتقرير الله عز وجل حجةً.

وفي «الصحيح»(١) عن جابر: «كنا نَعزِل والقرآن ينزل، لو كان شيئًا يُنهَى عنه لنهَى عنه القرآن».

وإذا كنا نحتج بتقرير النبي ﷺ، فالاحتجاج بتقرير الله عز وجل أولى، فإن الوصلة كانت حينئذٍ موجودة بينه وبين عباده بوجود الوحي، فإذا لم يبين للناس خطأ ما يفعلونه حينئذٍ، فقد أقرهم عليه، ويوضح هذا قول الله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾.

وما تضافرت به الآثار أن النبي ﷺ كان يكره المسائل حتى قال: «**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيءٍ لم يُحرَّم على الناس، فحُرِّم من أجل مسألته**». رواه الشيخان(٢) من حديث سعد بن أبي وقاص.

(١) البخاري (٥٢٠٨) ومسلم (١٤٤٠). والفقرة الأخيرة عند مسلم فقط.
(٢) البخاري (٧٢٨٩) ومسلم (٢٣٥٨).

وإنما المعنى أن الناس كانوا مأمورين أن يعملوا بما ظهر لهم من الشريعة، وبأصل الإباحة وعدم التكليف، متَّكلِين على أن الله تبارك وتعالى يعلم بهم وبما فعلوه، فإن أخطأوا غفر لهم خطأهم، وبين لهم على لسان رسوله، كما في «صحيح البخاري»(١) عن سهل بن سعد قال: «أنزلت ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجلَيْه الخيطَ الأبيض والخيط الأسود، فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعد ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾، فعلموا أنما يعني الليل والنهار».

ويوضح هذا ما في «صحيح مسلم»(٢) عن أبي هريرة قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس ! قد فرض الله عليكم الحج فحُجُّوا. فقال رجل: أكلَّ عامٍ يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثًا. فقال رسول الله ﷺ: «**لو قلت: نعم، لوجبتْ، ولما استطعتم**»، ثم قال: «**ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيءٍ فدعوه**» (صحيح مسلم ج٤/ ص١٠٢).

لما كان الأصل عدم التكليف بالحج، وقوله: «**قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا**» يتحقق بمرةٍ واحدةٍ في العمر، كان عليهم أن يفهموا المرة الواحدة، ويقتصروا عليه، عالمين أن الله تعالى إذا أراد كل سنة فسيُبينه لهم

---

(١) رقم (١٩١٧). وأخرجه أيضًا مسلم (١٠٩١).

(٢) رقم (١٣٣٧).

بدون سؤال.

وهكذا ما كان الأصل فيه الإباحة، كان عليهم أن يستمروا على استباحته، فإذا أراد الله تعالى تحريمه، فسيبينه بدون سؤال.

واعلم أن سكوت الشرع عن تنبيههم على خطئهم في القضاء والفتوى في الطلاق ـ لو كانوا أخطأوا ـ أبعدُ جدًّا من سكوته عن تنبيههم على الخطأ في فعل العَزْل، وتناوُلِ ما لم يروه حرامًا، والاقتصار على حجة واحدة، فدلالة السكوت على التقرير في الأول وأنهم مصيبون أوضح من الدلالة في الثاني، فتدبَّر هذا.

مع أن الحكم في قضية ركانة، وقضية ابن عمر من النبي نفسه ﷺ.

[ص٨] ولضعف أو بطلان احتمال أن ما كان يقع في عهده ﷺ مِنْ جعلِ الثلاث واحدةً، كان بغير أمره وبغير تقريره، لم يعتمد الشافعي على هذا الجواب، ولا اعتدَّ به، وإنما أشار إليه إشارةً، وإنما أمعنتُ في بيان سقوطه؛ لأن بعض أهل العلم ممن بعده اعتمد عليه، والله المستعان.

قال الشافعي(١): «فالذي يُشبِه ـ والله أعلم ـ أن يكون ابن عباس قد علم أن كان شيئًا فنُسِخ.

فإن قيل: فما دلَّ على ما وصفتَ؟

قيل: لا يُشبِه أن يكون يروي عن رسول الله ﷺ شيئًا ثم يخالفه بشيءٍ لم يعلمه كان من النبي ﷺ فيه خلافُه.

---

(١) في «اختلاف الحديث» ضمن كتاب «الأم» (١٠/ ٢٥٧، ٢٥٨) ط. دار الوفاء.

فإن قيل: فلعل هذا شيءٌ روي عن عمر، فقال فيه ابن عباس بقول عمر.

قيل: قد علمنا أن ابن عباس يخالف عمر في نكاح المتعة، وبيع الدينار بالدينارين، وفي بيع أمهات الأولاد، وغيره، فكيف يوافقه في شيءٍ، ويروي عن النبي ﷺ فيه خلافه؟

فإن قيل: فلِمَ لم يذكره؟

قيل: وقد يُسأل الرجل عن الشيء، فيجيب فيه ولا يتقصَّى فيه الجواب، ويأتي على الشيء، ويكون جائزًا له، كما يجوز له لو قيل: أصلَّى الناس على عهد رسول الله ﷺ إلى بيت المقدس؟ أن يقول: نعم. وإن لم يقل: ثم حُوِّلتِ القبلة.

قال: فإن قيل: فقد ذكر [على] عهد أبي بكر، وصدر من خلافة عمر.

قيل ـ والله أعلم ـ: وجوابه حين استفتي يخالف ذلك، كما وصفتُ».

أقول: أطال النووي في «شرح مسلم»(١) في الرد على احتمال النسخ، ورده واضح، فإن قول ابن عباس: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلاثُ واحدةً، فقال عمر..» صريحٌ في أن الطلاق كله كان على هذا، فإن هذه قضيةٌ عامةٌ، وليس مثلها ما لو قيل: «أصلَّى الناسُ على عهد رسول الله ﷺ إلى بيت المقدس»؛ لأن هذه قضية خاصة، فالأولى تدل على الاستمرار، بخلاف الثانية.

وقول ابن عباس في جواب السائل: «قد كان ذلك، فلما كان في عهد

(١) (١٠/ ٧١، ٧٢).

عمر تتايعَ الناسُ في الطلاق، فأجازه عليهم» صريحٌ في أنه أراد أن يُبين تغيرَ الحكم، فلو علم نسخًا في عهد النبي ﷺ لما عدل عنه، بل كان يقول: قد كان ذلك في عهد النبي ﷺ ثم نسخ، أو نحو هذا.

واحتمالُ أن يكون النسخ وقع في آخر الحياة النبوية، فلم يعمل بموجبه في العهد النبوي، ولم يطلع عليه ابن عباس، يردُّه استمرار الحكم في عهد أبي بكر، وثلاث سنين من إمارة عمر، فيكونون قد أجمعوا على الخطأ.

واحتمال أن يكونوا اطلعوا في عهد عمر على ناسخٍ، يردُّه أن عمر إنما بنى التغيير على قوله: «إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناةٌ»، ولو كان اطلع على ناسخٍ لما عَدَلَ عنه، بل كان يقول: قد كنا نَقضِي بكذا حتى وقفنا على هذا النص، ويذكره.

وهكذا ابن عباس، إنما بنى التغيير على قوله: «فلما كان في عهد عمر تتايعَ الناسُ في الطلاق، فأجازه عليهم»، فبيَّن أن الإجازة كانت بسبب التتايع، فلو كانت الإجازة للاطلاع على ناسخٍ لما عدلَ عنه.

وقد سلَّم الشافعيُّ أن الاستمرار في عهد أبي بكر ومدة من إمارة عمر يدفع النسخ، وإنما عارض ذلك بفتوى ابن عباس. وهذه معارضة ضعيفة، بل باطلة على أصل الشافعي الذي يوافقه عليه جمهور أهل العلم: أن العبرة بما رواه الراوي وإن خالفه.

وقد قرر الشافعي هذه القاعدة في مواضع من «الأم»، منها: مسألة التحريم بالرضاع من جهة الفحل(١)، وغيرها.

---

(١) (٨/ ٧٦٨، ٧٦٩) من «اختلاف مالك والشافعي».

ومن يقول: إن فتوى الراوي بخلاف مرويِّه تَـخْدِش في مرويِّـه، يستثني من ذلك ما إذا بيَّن الراوي مستندَ فتواه، وتبين لنا ضعف ذلك المستند.

وقد بيَّن ابن عباس هنا أن مستند التغيير هو أن الناس تتايَعوا في الطلاق، فأجازه عليهم عمر. وإجازة عمر ليست عند ابن عباس حجة، كما ذكر الشافعي، فلم يبق إلا أنه وافقه على أن التتايع يقتضي الإجازة، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى.

[ص٩] على أنه قد جاء عن ابن عباس الفتوى بأن الثلاث واحدة.

قال أبو داود في «سننه»(١): روى حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس: «إذا قال أنت طالق ثلاثًا، بفمٍ واحدٍ، فهي واحدة». ورواه إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن عكرمة هذا قوله، لم يذكر ابن عباس، وجعله قول عكرمة. (سنن أبي داود ١/ ٢٩٨).

أقول: الظاهر صوابهما معًا، إذ لا مانعَ أن يرويه أيوب تارةً عن عكرمة عن ابن عباس، وتارةً عن عكرمة من قوله، فإن أبيتَ إلا الترجيح فقد اختلف الناس أيهما أرجح: حماد أم إسماعيل ـ وهو ابن عُلَية ـ؟

فقدَّم عثمان بن أبي شيبة ابنَ عُلَية.

وقال يحيى بن معين: حماد بن زيد أثبت من عبد الوارث وابن عُلَية والثقفي وابن عيينة.

وقال أيضًا: ليس أحدٌ أثبتَ في أيوب منه.

وقال أيضًا: من خالفه من الناس جميعًا، فالقول قوله في أيوب.

---

(١) بذيل رقم (٢١٩٧).

وقال يعقوب بن شيبة: ابن زيد معروفٌ بأنه يقصر في الأسانيد، ويُوقِف المرفوع، كثير الشك بتوقِّيه.. وكان يُعدُّ من المتثبتين في أيوب.

وقال ابن أبي خيثمة: سمعت يحيى ـ هو ابن معين ـ يقول: لم يكن أحدٌ يكتب عند أيوب إلا حماد.

وقال الخليلي: المعتمد في حديثٍ يرويه حماد، ويخالفه غيره عليه، والمرفوع إليه[١].

أقول: كأنه يريد بقوله: «والمرفوع إليه» أنه إذا رفع حديثًا ووقفه غيره، فالقول قوله؛ لأنه كان كثير التوقي يتوقف عن الرفع لأدنى شك، كما مر عن يعقوب بن شيبة.

ثم قال أبو داود[٢]: «وصار قول ابن عباس فيما حدثنا...». ذكر أثرًا أفتى فيه ابن عباس وغيره في البكر يطلقها زوجها ثلاثًا، فكلهم قال: «لا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره».

وعقَّبه بقوله[٣]: حدثنا محمد بن عبد الملك بن مروان نا أبو النعمان نا حماد بن زيد عن أيوب عن غير واحدٍ عن طاوس: أن رجلًا يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس، قال: أما علمتَ أن الرجل كان إذا طلَّق امرأته ثلاثًا قبل أن يدخل بها، جعلوها واحدةً على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدرًا من إمارة عمر؟ قال ابن عباس: بلى، كان الرجل إذا طلَّق

(١) انظر أقوال هؤلاء النقاد في «تهذيب التهذيب» (٣/ ١٠، ١١).
(٢) رقم (٢١٩٨).
(٣) رقم (٢١٩٩).

امرأته ثلاثًا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدةً على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدرًا من إمارة عمر، فلما رأى الناس قد تتايعوا فيها، قال: أجيزوهن[١] عليهم.

ثم أخرج[٢] رواية ابن طاوس عن أبيه بلفظ الرواية الثانية عند مسلم.

فقوله: «وصار قول ابن عباس» ظاهرٌ في اعترافه بأن رواية حماد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس ثابتة، وأن لابن عباس قولين، كان يقول بأحدهما، ثم صار إلى الآخر، فإن أراد أنه كان يقول بأنها واحدةٌ، كما في رواية حماد، ثم صار إلى وقوع الثلاث، فهي دعوى بلا دليلٍ، وهكذا إن أراد عكسه، فالأولى أنه كان يفتي بهذا تارةً، وبهذا أخرى، يتوخى في كل قضية ما هو الأولى بها، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

وقد استدل بعضهم لما تقدم عن الشافعي من احتمال أن ابن عباس اطلع على ناسخٍ بما رواه أبو داود[٣] قال: حدثنا أحمد بن محمد المروزي، حدثني علي بن حسين بن واقد، عن أبيه عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ ﴾ الآية، وذلك أن الرجل كان إذا طلّق امرأته فهو أحقُّ برجعتها وإن طلّقها ثلاثًا، فنسخ ذلك، فقال: ﴿ ٱلطَّلَـٰقُ مَرَّتَانِ ﴾ الآية. (سنن أبي داود ج١/ ص٢٩٦).

---

(١) كذا في الأصل. وعند أبي داود: «أَجِيزُهن».
(٢) رقم (٢٢٠٠).
(٣) رقم (٢١٩٥).

أقول: علي بن حسين بن واقد، قال أبو حاتم: ضعيف الحديث. وقال النسائي: ليس به بأس[(١)].

وعلى كلتا العبارتين فلا يصلح للحجة، وإنما يصلح على الثانية للمتابعة.

وأبوه[(٢)] وثقه يحيى، وقال أبو زرعة وأبو داود والنسائي وأحمد في رواية: ليس به بأس. وقال ابن حبان في «الثقات»: كان من خيار الناس، وربما أخطأ في الروايات. وقال أحمد في رواية أخرى: في أحاديثه زيادة، ما أدري أي شيءٍ هي، ونفضَ يده.

[ص١٠] أقول[(٣)]: فالحديث غير صالح للحجة، ومع ذلك فإن كان مراده بقوله: «وإن طلَّقها ثلاثًا» يعني مجموعةً، فيؤخذ من ذلك أن هذا منسوخٌ، ومن جملة ما نسخ، فقد دلت الأحاديث الصحيحة الثابتة على بطلان هذا الحديث، بدلالتها على أن ابن عباس لم يكن يعلم ناسخًا، بل صرَّح بأن الحكم بجعل الثلاث واحدةً استمرَّ في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثًا من إمارة عمر.

وفيما تقدم عن سنن أبي داود من فتوى ابن عباس ثم عكرمة بعده بكونها واحدةً، دليلٌ آخر على بطلان هذا الحديث، لأنه مروي من طريق عكرمة عن ابن عباس.

---

(١) «تهذيب التهذيب» (٧/ ٣٠٨).

(٢) انظر المصدر السابق (٢/ ٣٧٣، ٣٧٤).

(٣) قبلها في الأصل ورقة من مكان آخر.

وإن كان مراده بقوله: «وإن طلَّقها ثلاثًا» أي متفرقةً، بأن يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم يطلق، فله شاهدٌ، وهو ما رواه مالك في «الموطأ»(١) عن هشام بن عروة عن أبيه قال: «كان الرجل إذا طلَّق امرأته، ثم ارتجعَها قبل أن تنقضي عدتها، كان ذلك له، وإن طلَّقها ألفَ مرة، فعَمَدَ رجلٌ إلى امرأته فطلَّقها، حتى إذا شارفَتْ انقضاءَ عدتها راجعها، ثم طلَّقها، ثم قال: لا والله لا أُوْوِيكِ(٢) إليَّ، ولا تَحِلِّين أبدًا، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ فاستقبل الناس الطلاقَ جديدًا من يومئذٍ، من كان طلَّق منهم أو لم يطلِّق».

وذكر أيضًا(٣) عن ثور بن زيد الدِّيلي: «أن الرجلَ كان يطلق امرأته، ثم يراجعها، ولا حاجةَ له بها، ولا يريدُ إمساكها، كيما تطول بذلك عليها العدة ليُضارَّها، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾ يَعِظُهم الله بذلك». (الموطأ هامش المنتقى ج٥/ ص١٧٥).

وذكره الشافعي عقبَ ما حكيناه عنه سابقًا، فقال(٤): «فإن قيل: فهل من دليلٍ تقوم به الحجة في ترك أن تُحسَب الثلاث واحدةً في كتاب أو سنة، أو أمرٍ أبين مما ذكرت؟

قيل: نعم، أخبرنا مالك...».

---

(١) (٢/ ٥٨٨).

(٢) في «الموطأ»: «لا آويك».

(٣) «الموطأ» (٢/ ٥٨٨).

(٤) «الأم» (١٠/ ٢٥٨).

فذكره ثم قال: «وذكر بعض أهل التفسير هذا، فلعل ابن عباس أجاب على أن الثلاث والواحدة سواء».

أقول: روى ابن جرير[١] مرسل عروة بنحوه عن ابن حميد عن جرير عن هشام به، وعن أبي كريب عن ابن إدريس عن هشام به، وزاد بعد قوله: «ولا تحلين لي»: قالت له: كيف؟ قال: أطلقك حتى إذا دنا أجلك راجعتك، ثم أطلقك فإذا دنا أجلك راجعتك، قال: فشكت ذلك إلى النبي ﷺ، فأنزل الله...» (تفسير ابن جرير ٢/ ٢٥٨).

وأخرج[٢] عن قتادة وابن زيد نحو هذا المعنى، وأشار إليه الشافعي بقوله: «وذكر بعض أهل التفسير هذا».

وقد أغرب يعلى بن شَبِيب، فروى[٣] حديث عروة عن هشام عن أبيه عن عائشة. (جامع الترمذي ج١/ ص٢٢٤، المستدرك ج٢/ ص٢٨٠).

ويعلى[٤] مجهول الحال، وإن ذكره ابن حبان في «الثقات»[٥]، فإن مذهب ابن حبان أن يذكر في «ثقاته» المجهول الذي روى عن ثقة، وروى عنه ثقة، ولم يكن حديثه منكرًا، كما نص على ذلك في «الثقات»[٦]،

---

(١) «تفسيره» (٤/ ١٢٥، ١٢٦).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٢٦).

(٣) أخرجه من طريقه الترمذي (١١٩٢) والحاكم (٢/ ٢٧٩، ٢٨٠) كما ذكره المؤلف.

(٤) انظر «تهذيب التهذيب» (١١/ ٤٠١، ٤٠٢).

(٥) (٧/ ٦٥٢).

(٦) المصدر نفسه (١/ ١٣).

وأوضحه ابن حجر[١] وغيره. انظر «فتح المغيث»[٢].

وكذلك لا ينفعه إخراج الحاكم له في «المستدرك»؛ لما علم من تساهله.

[ص١١] نعم، إن مرسل عروة اعتضد، ولكنه لا علاقة له بمسألتنا، والكلام الآن في مقامين:

الأول: فيما ظنه بعضهم أن هذا المرسل وعواضده يدل على نسخ ما تضمنته أحاديث جعل الثلاث واحدة، والظاهر من كلامهم تجويز أن ابن عباس إنما عنى بقوله: «إنما كانت الثلاث تُجعل واحدةً على عهد النبي ﷺ» بيانَ ما ذكره عروة بقوله: «كان الرجل إذا طلَّق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان ذلك له، وإن طلَّقها ألف مرة».

فاعلم أن قوله: «كانت الثلاث تُجعل واحدة» يُشعِر بأن هذا في وقت كان للطلاق فيه حد معين، والحالة التي ذكرها عروة لم يكن فيها حسابٌ أصلًا، فلم يكن للحكم تعلق بأن يقال: طلَّق واحدة، طلَّق ثنتين، طلَّق ثلاثًا، وإنما كان المعتبر الطلاق من حيث هو طلاق، إن طلَّق وانقضت العدة بانت، وإن راجع في العدة رجعت، وكأنه لم يُطلق، ثم إن طلَّق وانقضت العدة بانت، وإن راجع فيها رجعت وكأنه لم يُطلق، وهكذا أبدًا، فكان الطلاق بمنزلة العتق، فلو فُرِض أن الرجل إذا أعتق عبده كان له أن يرجع عن العتق إلى شهر مثلًا، ثم إذا أعتق ثانيًا فهكذا، وإذا أعتق ثالثًا فهكذا، وهكذا أبدًا،

(١) «لسان الميزان» (١/ ٢٠٩).

(٢) «فتح المغيث» (٢/ ٤٥).

ففي هذه الحال لا يكون باعث للسيد أن يقول لمملوكه: أعتقتك ثلاثًا، أو أربعًا، أو غير ذلك، ولا يكون وجهٌ لأن يقال: إذا قال: أعتقتك ثلاثًا جُعِلت واحدةً، أو حُسِبت بواحدة، فتدبر.

وإنما يأتي هذا لو كان الحكم أن من أعتق عبده كان له أن يرجع إلى شهر مثلًا، ثم إذا أعتق ثانيًا فهكذا، فإذا أعتق ثالثًا لم يكن له الرجوع.

ففي هذا يمكن أن يقول بعض الناس لمملوكه: أعتقتك ثلاثًا، إما على وجه التوكيد، كأنه يقول: أعتقتك وعزمتُ على نفسي أن لا أرجع، كما لا يرجع من أعتق ثم رجع ثم أعتق ثم رجع ثم أعتق، وإما لظنه[1] ـ خطأً أو صوابًا ـ أنه إذا قال ذلك، كان كأنه قد أعتقه ورجع، ثم أعتقه ورجع، ثم أعتقه. وههنا يصح أن يقال: إذا قال: أعتقتك ثلاثًا جُعِلت واحدة.

وإذا فرضنا أن الحكم كان على هذا برهةً، ثم غُيِّر إلى أن من قال: أعتقتك ثلاثًا لم يكن له الرجوع، فحينئذٍ يليق أن يقول من يخبر عن الحكم السابق: «إنما كانت الإعتاقات الثلاث تجعل واحدة».

هذا وأنت خبيرٌ أن الحالة الأولى في مرسل عروة نُسِختْ نسخًا قطعيًّا بصريح القرآن، وكان النسخ بعد قدوم النبي ﷺ بمدةٍ لا أراها تتجاوز ثلاث سنين، وانتشر ذلك في الصحابة انتشارًا تامًّا، وقضى به النبي ﷺ، وعلمه الصحابة، واستقبل الناس الطلاقَ من يومئذٍ جديدًا، كما قال عروة، وقالت امرأة رفاعة[2]: «إن زوجي طلقني فبتَّ طلاقي».

(١) في الأصل: «على لظنه».

(٢) أخرجه البخاري (٥٢٦٠)، ومسلم (١٤٣٣) من حديث عائشة.

وفي حديث فاطمة بنت قيس في الصحيح(١): «فانطلق خالد بن الوليد في نفرٍ، فأتوا رسول الله ﷺ في بيت ميمونة، فقالوا: إن أبا حفص طلَّق امرأته ثلاثًا». وقالت في رواية أخرى(٢): «وأتيت رسول الله ﷺ فقال: "كم طلَّقَك؟" قلت: ثلاثًا». وفيه في رواية ثالثة(٣): «وأمر لها الحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة بنفقة، فقالا لها: والله ما لكِ نفقةٌ إلا أن تكوني حاملًا» أي لأجل تمام الثلاث.

بل إن هذا الحكم انتشر حتى عرفه المشركون، كما قد يؤخذ من قول الأعشى، أنشده الشافعي وغيره(٤):

أيا جارتا بِيني فإنكِ طالقه ... وموموقةٌ ما كنتِ فينا ووامقَهْ
أجارتَنا بِيني فإنك طالقه ... كذاك أمورُ الناس غادٍ وطارقَهْ
وبِيني فإن البينَ خيرٌ من العصا ... وأن لا تزالي فوق رأسِكِ بارقه
حبستُكِ حتى لامَني كل صاحب ... وخفتُ بأن تأتي لديَّ ببائقه

(الأم ج٣/ ص٢٣٣).

[ص١٢] فذِكْره الطلاق مرتين، ثم قوله في الثالثة: «وبِيني»، واقتصاره على ذلك ظاهر في أن الحكم قد كان بلغه في الجملة، [ووقع له ما وقع]

---

(١) «صحيح مسلم» (١٤٨٠/ ٣٨).
(٢) المصدر نفسه (١٤٨٠/ ٤٨).
(٣) المصدر نفسه (١٤٨٠/ ٤١).
(٤) الأبيات في ديوان الأعشى (ص٣١٣) و«الأم» (١٠/ ٢١٥) في «اختلاف الحديث».

لبعض الصحابة كرُكَانة، وعُويمر العجلاني، إذ قال بعد أن لاعن زوجته: «هي طالقٌ ثلاثًا»[١].

وقد مر توجيه ذلك في مثال العتق، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى.

والأعشى هلك قبل فتح مكة، كما ذكره ابن قتيبة[٢] وغيره.

فمع هذا كله أيجوز أن يقال: إن الطلاق كان على ذلك الحكم المنسوخ في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وثلاثًا من إمارة عمر حتى تتايَعَ الناس في الطلاق، فأُجِيزَ عليهم؟

إن العاقل ليستحيي من حكاية هذا القول، فضلًا عن توهمه، فكيف بمن يُجوِّزه، ويُفسِّر به كلام ابن عباس؟

والشافعي رحمه الله تعالى لم يقل هذا، وإن أوهمه قوله بعد أن ذكر مرسل عروة: «فلعل ابن عباس أجاب على أن الثلاث والواحدة سواء».

وإنما أورد مرسل عروة جوابًا لقوله: «فإن قيل: فهل من دليلٍ تقوم به الحجةُ في ترك أن تُحسَب الثلاث واحدةً؟».

المقام الثاني: في النظر في مرسل عروة، هل فيه دلالة على ترك أن تحسب الثلاث واحدة؟

حاصل مرسلِ عروة وما يوافقه:

١- أن ارتجاع المطلق لزوجته لم يكن له شرط إلا وقوعه في العدة،

(١) أخرجه البخاري (٥٣٠٨، ٥٣٠٩) ومسلم (١٤٩٢) من حديث سهل بن سعد.

(٢) «الشعر والشعراء» (١/ ٢٥٧).

فلم يكن هناك حدٌّ لسلسلة الطلاق والرجعة. يطلق الرجل ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، وهكذا أبدًا.

٢- فاتخذ بعض الناس ذلك طريقًا للإضرار بالنساء.

٣- فأنزل الله تعال الآية، وشرع الحكم المستقر.

٤- فاستقبل الناس الطلاقَ من يومئذٍ جديدًا.

فالنسخ إنما كان لحسم مادة الإضرار بالنساء، وقد أبقى الشرع للزوج حقَّ الرجعة اتفاقًا إذا طلَّق واحدةً، ثم راجع قبل انقضاء العدة، ثمَّ طلَّق ثانيةً، ثم راجع قبل انقضاء العدة. مع أن الزوج قد يتمكن بهذا من إضراره بالمرأة، ولكنه يسير، ولو لم يبقَ له ذلك لأضرَّ ذلك بالنساء وبالأطفال وبالأزواج ضررًا شديدًا.

ولا يخفى أنه لا فرقَ في احتمال قصد الزوج مضارَّة المرأة بين أن يطلق واحدةً ثم يراجع، ثم يطلق أخرى ثم يراجع، وبين أن يقول: طلقتك عدد ذرات العالم ثم يراجع، ثم يقول مثل ذلك ثم يراجع.

فالقول بأنه إذا قال: «طلقتك واحدة» كانت له الرجعة، وإذا قال: «طلقتك ثلاثًا» لم يكن له رجعة، لا يناسب سبب الآية، وما تضمنته من الحكم، فإن سببها هو إضرار الرجال بالنساء، ولا فرق من جهة الإضرار بين أن يطلق واحدة ثم يراجع، أو عدد ذرات العالم ثم يراجع.

والحكم بأنه إذا قال: «طلقتك» كانت له الرجعة، ثم إذا قال: «طلقتك» كان له الرجعة أيضًا، إنما أُبقِي ـ مع احتمال قصد الرجل الإضرار بالمرأة ـ

دفعًا لضررٍ أشدَّ يلحق بالمرأة وأطفالها، وبالزوج أيضًا، فقد تكون المرأة وسطًا، ولها أطفال صغار، وليس لها من يقوم بها، ويكون الزوج غير غني، فيحتدُّ فيطلق، ثم يندم لما يلحقه من الضرر، مع ما يلحق الزوجةَ وأطفالَـها، فأبقى الله عز وجل له فُسحةً لدفع هذا الضرر.

ولا فرق في حصول هذا الضرر الشديد بالمرأة والأطفال والزوج بين أن يقول: «طلقتك واحدة»، وبين أن يقول: «طلقتك عدد ذرات العالم».

ومن كان له معرفة بأحوال الناس في هذا العصر، وجدَ أن إضرار الرجال بالنساء بأن يطلق أحدهم ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع = نادرٌ جدًّا، بل لعله معدومٌ، والضرر الشديد الذي يلحق النساءَ والأطفالَ والأزواجَ بمنع الرجعة إذا غضب الرجل فطلقها ثلاثًا= كثيرٌ جدًّا، ولاسيَّما في الأقطار التي تقلُّ الرغبة فيها في زواج الثيبات كالهند.

على أن الضرر الأول ـ مع خفته ـ يمكن علاجه بالصبر مدةً يسيرةً، والضرر الثاني ـ مع شدته، وتناوله للمرأة والأطفال والزوج ـ لا علاج له.

[ص١٢ مكرر] والتحليل باطلٌ عند جماعة من العلماء، وجائزٌ مع الكراهة الشديدة عند آخرين، وعلى كل حال فهو خبيثٌ شرعًا وطبعًا، ويجرُّ إلى مفاسد شديدة، وأهل التقوى أو الغيرة يُؤثِرون الضررَ الشديد على التحليل.

وبالجملة فالضرر الشديد الناجم عن تنفيذ الثلاث محسوسٌ مشاهدٌ بكثرة فاحشة في جميع الأقطار، بل إن الضرر الذي يُخاف من عدم تحديد الطلاق أصلًا، كان يمكن دفعه بأمر الحكام بالتضييق على الأزواج إذا تبين منهم قصد المضارَّة.

فالقول بأن الآية نزلت لتدفع عن النساء هذا الضرر، ومع ذلك أوقعت عليهن وعلى أطفالهن وأزواجهن ضررًا أشد من ذلك، لا علاج له= فيه ما فيه.

وإذا تأملتَ ذلك علمتَ أنه لو قال قائلٌ: «إن مرسل عروة أقرب إلى موافقة حديث ابن عباس وما معه، منه إلى مخالفته» لما أبعد.

قال الشافعي[(١)] رحمه الله: «فلعل ابن عباس أجاب على أن الثلاث والواحدة سواء».

أقول: هذا كلام موجَّه، يحتمل أنه أراد: لعل ابن عباس أجاب على أن الثلاث المجموعة والواحدة سواء في معنى الإضرار بالزوجة، فلا وجه للتفريق بينها في الحكم، فقد أبقى الله تعالى بعد النسخ للرجل أن يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم إذا طلَّق فلا رجعة، فسواءً أثلاثًا طلَّق في المرة الأولى أم واحدةً، وهكذا الثانية، فإن المقصود من النسخ لا يفرق بين ذلك، فعلى هذا تكون له الرجعة.

ويحتمل أن يكون أراد: لعل ابن عباس أجاب على مقتضى ما كان قبل النسخ أن الثلاث والواحدة سواء، إذ لم يكن حدٌّ للطلاق، فإن كان أراد هذا الثاني فقد تقدم جوابه.

ثم قال[(٢)]: «و[إذا] جعل الله عدد الطلاق على الزوج، وأن يطلق متى شاء، فسواء الثلاث والواحدة وأكثر من الثلاث في أن يقضي بطلاقه».

---

(١) «الأم» (١٠/ ٢٥٨).

(٢) المصدر نفسه.

أقول: وهذا الكلام كأنه موجّه، فقد يحتمل أن يكون من تتمة تفسير قول ابن عباس على الاحتمال الأول، فيكون شرحه هكذا:

(وجعل الله عدد الطلاق على الزوج) فجعل له أن يطلق ويراجع، ثم يطلق ويراجع، ثم إذا طلَّق لم يكن له أن يراجع؛ سدًّا لذريعة الإضرار بالزوجة (و) جعل للزوج (أن يطلق متى شاء) فإذا طلَّق وتركها حتى انقضت العدة بانت منه، وحلَّت لغيره، سواء أواحدةً طلَّق أم ثلاثًا أم أكثر.

وغرض العاقل من الطلاق إنما هو هذا، ولا غرض له في أن يطلقها طلاقًا لا رجعة فيه، بل إنما يحرص العاقل على أن يطلق طلاقًا تمكنه معه الرجعة، أو النكاح بعقدٍ جديدٍ قبل أن ينكحها غيره، لأنه قد يندم، وقد تتضرر الزوجة أو أطفالها بالطلاق، فيكون عليه أن يدفع عنهم الضرر، وهذا هو الغرض المحمود شرعًا وعقلًا، فلم يكن هناك باعثٌ لشرع طلاق يقع مرةً واحدةً، ومع ذلك لا رجعة فيه.

على أنه إن فُرِض غرضٌ فيمكنه تحصيلُه بأن يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم يطلق. فقد جعل الله له أن يطلق متى شاء، ولم يقل له: إذا طلقت ثم راجعت، لم يجز لك طلاق بعد ذلك.

وعلى هذا (فسواءٌ الثلاثُ والواحدةُ وأكثرُ من الثلاث في أن يقضي بطلاقه) من حيث هو طلاق يحصل به مقصود العاقل في تخلِّيه عنها، وإحلالها لغيره إذا انقضت عدتها، فإن كانت هذه أول مرة أو الثانية كان له أن يراجعها في العدة، أو يتزوجها بعدها قبل أن تنكح غيرَه، وإن كانت الثالثة لم تحلَّ له حتى تنكح زوجًا غيره.

[ص١٣] ويحتمل أن يكون احتجاجًا من الشافعي على وقوع الثلاث المجموعة ثلاثًا تحرمها عليه حتى تنكح زوجًا غيره، وشرحه على هذا هكذا:

(وجعل الله عدد الطلاق على الزوج) أي إليه (وأن يطلق متى شاء) فله ثلاث طلقات، يوقع منها ما شاء متى شاء، فإن أوقعها دفعة وقعت (فسواء الثلاث والواحدة وأكثر من الثلاث في أن يقضى بطلاقه) الذي أوقعه، فإن طلَّق ثلاثًا أو أكثر قضي بثلاث، وإن طلَّق واحدة أو اثنتين قضي بذلك.

فإذا كان مراد الشافعي هو هذا الثاني، فجوابه:

أن الثلاث التي جعلها الله تعالى على الزوج ليست ثلاث طلقات، وإنما هي مرتان، في كل مرة طلاق تعقبه رجعة، والثالثة طلاق تحرم به حتى تنكح زوجًا غيره، كما قدمناه في تفسير الآيات. ومن ادعى أنها ثلاث طلقات يجوز أن تقع معًا، أو تقع اثنتان منها معًا، فعليه البيان.

فإن قال: إن الله لما جعل للزوج أن يطلق ثم يراجع، ثم يطلق ثم يراجع، ثم يطلق، كان معقولًا أنه قد جعل الأمر إليه، فإذا كان الأمر إليه وطلق ثلاثًا معًا، فلماذا لا يقع؟

فالجواب:

أولًا: أن هذا قياس يعارض النص، فهو فاسد الاعتبار.

وثانيًا: أن الله تعالى لم يجعل له إذا طلَّق المرة الأولى أو الثانية أن يراجع إلا إذا قصد بالرجعة الإمساك بمعروف.

وثالثًا: أن الطلاق قد يضر بالزوج، وبالمرأة، وبأطفالهما، وبأهليهما،

فحدَّ الله تعالى له حدودًا تمنع أو تقلِّل هذا الضرر، فلم يجعل له أن يطلق وهي حائض، ولا في طهر قد قاربها فيه، والسر في ذلك ـ والله أعلم ـ أن الرجل إذا بعد عهده بالمرأة قوي ميله إليها، فإذا طلَّقها مع ذلك كان الظاهر أن رغبته عنها قد استحكمت، وهذا هو المقتضي للرخصة في الطلاق.

وإذا كانت المرأة حائضًا كان محتملًا أن يكون قاربها في الطهر الذي قبل تلك الحيضة، فعهده بها قريب، وقرب العهد يُضعِف الميل، بل ربما أوجب النفرة.

وينضم إلى ذلك أن نفس الرجل تنفر من الحائض، إما للأذى، وإما لليأس من مقاربتها، وهذه نفرةٌ عارضةٌ، لا يصح أن يكتفى بها لاستحقاق رخصة الطلاق.

وهكذا إذا كانت طاهرًا وقد قاربها في ذلك الطهر، فعهده بها قريبٌ، وقرب العهد يُضعِف الميل، أو يوجب النفرة كما مر.

فإذا أراد أن يطلقها وهي طاهرٌ في طهرٍ لم يقاربها فيه، فالظاهر أن رغبته عنها قد استحكمت، ولكن ربما تضعف هذه الرغبة أو تزول إذا ازداد العهد بعدًا.

مع أن موجب النفرة قد يكون سببًا عارضًا، من ذنب وقع منها، أو إساءة، وإذا طال العهد غفر الذنب، ونسيت الإساءة، فرخص له أن يطلقها، على أن له أن يراجعها ما دامت في عدتها.

فإذا طلَّق كان عليه أن لا يقطع عنها النفقة والسكنى، ومن الحكمة في ذلك ـ والله أعلم ـ أن يبقى باب الصلح مفتوحًا ميسرًا، والغالب أن يكون

بيتها الذي أمر أن يُسكِنها فيه هو بيته أو قريب منه، وذلك أدعى إلى الصلح، فقد تهيج به الذكرى وهو على فراشه في أثناء العدة، فلا يكون بينه وبينها إلا كشف الستر أو طَرْق الباب، ولعله لو صبر إلى الصبح لفترت رغبته، فلا يراجع، ولعله يبدو له خطؤه في إيقاع الطلاق، ومضرته عليه، ويلومه هذا، وتعذله هذه، ومع ذلك فقد جرَّب الفرقة وجرَّبتها، وذاق كل منهما مرارتها، فإذا وقعت الرجعة، فقد ذاقت هي من الفرقة ما يجعلها تخاف من وقوعها مرةً أخرى، فيدعوها هذا الخوف إلى حسن الطاعة والحرص على رضاه، وتحري ما يوافق هواه، وذاق هو ما يحمله على التأني والتريث في المستقبل، فلا يستعجل بإيقاع الطلاق، مع علم كل منهما بأنهما قد صارا على ثلث الطريق من الفرقة الباتة.

[ص١٤] فإن لم تعطفه العواطف حتى انقضت العدة، فالظاهر أن النفرة قد استحكمت، ومع ذلك بقي له أن يراجعها، ولكن برضاها، ومهر آخر، وعقد جديد.

فإذا راجع من المرة الأولى، ثم طلَّق مرة أخرى بالشروط السابقة، وشرعت في العدة على الصفة الأولى، كان ذلك أدعى إذا وقعت رجعة أن لا تعصيه بعدُ ولا يطلقها، لعلمهما أنهما على ثلثي الطريق، وأنه إن طلَّقها المرة الثالثة حرمت عليه حتى تنكح زوجًا غيره، فتخاف هي أن لا يرغب فيها أحدٌ، وإن رغب فيها فلعله يسيء عشرتها، ويظلمها ويمسكها على البؤس والشقاء، ويخاف هو إن طلَّقها أن تتبعها نفسه كما تبعتْها المرتين الأوليين، فلا يجد إلى ذلك سبيلًا، إذ لعلها لا تتزوج بعده، وإن تزوجت فلعل الزوج الجديد يكون أسعد بها، وأحرص عليها، وإن فارقها هذا الزوج

الجديد فلا ترجع إلى الأول إلا بعقد جديد، ومهر جديد، ثم ترجع إليه بعد أن ذاقت عسيلة غيره، وعرفت ما عرفت، إلى غير ذلك.

فإذا علمتَ ما تقدم، فاعلم أن الله تعالى أرحم بعباده من أنفسهم، وأنه لا يُحِلُّ لهم أن يضروا بأنفسهم فضلًا عن غيرهم، فكيف يجعل لأحدهم أن يطلق زوجته ابتداءً طلاقًا يحرمها عليه البتة حتى تنكح زوجًا غيره؟!

مع العلم بأن نظر الإنسان قاصرٌ، فقد يظن أنه لم يبق له إليها حاجة، وأنها قد استحكمت نفرته منها، وأن لا ضرر عليه في بينونتها منه، ويكون مخطئًا يتبين له خطؤه بعد ساعة، كما هو مشاهدٌ بكثرة فاحشة في هذه الأزمان.

فإن قلت: عليك فيما أطلتَ به مناقشاتٌ:

الأولى: أنك جعلت العلة في النهي عن الطلاق في حيضٍ أو طهر قاربها فيه = هي أن تلك مظنة لضعف ميله عنها، فلعله يطلق عن غير نفرة مستحكمة. والشافعي لا يقول بهذا، بل يقول: إن في طلاقها حائضًا إضرارًا بها لطول العدة، وفي طلاقها في طهر قاربها فيه استعجالًا، إذ لعلها تكون قد علقت منه، فيندم على الطلاق.

الثانية: أنه إذا سُلِّم لك ما قلت، قيل لك: فإن الطلاق في حيضٍ أو طهرٍ قاربها فيه يقع مع ما فيه من خوف أن لا تكون النفرة قد استحكمت، فكذلك نقول نحن: إن طلاق الثلاث دفعةً يقع وإن خيف فيه ذلك.

الثالثة: أن الغضب مظنة عروض النفرة، ولعلها تزول بعد ذلك بسرعة، ومع ذلك يقع فيه الطلاق، فهكذا القول في جمع الثلاث.

الرابعة: أنك جعلت العلة في وجوب النفقة والسكنى للمعتدة هي تيسير سبيل الصلح بالمراجعة، وهذا لا يأتى في المرة الثالثة.

فالجواب عن الأولى: أن الصواب ـ إن شاء الله ـ ما قلته، فإن تحريم الطلاق في الحيض يتناول اللحظة الأخيرة منه، وأي ضرر عليها بلحظة تزيد في عدتها؟

وقد التزم الشافعي رحمه الله أنها لو رضيت بالطلاق وهي حائض لم يحرم لرضاها بالضرر، وهذا مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ فعمَّ من لم ترضَ ومن رضيتْ.

ومخالف لعموم السنة، فإن النبي ﷺ لما أخبر بأن ابن عمر طلَّق امرأته وهي حائض، أنكر ذلك ولم يستفصل: أرضيتْ أم لم ترضَ.

وقد قال الشافعي رحمه الله تعالى ووافقه الناس: «إن ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال».

ومخالف لما فهمه الصحابة رضي الله عنهم، فإن عبد الرحمن بن عوف سألته امرأته الطلاق فقال لها: «إذا طهُرتِ فآذنيني».

[ص١٥] والعلة التي تعود على النص بالتخصيص قد أبطلها قوم، ومَن قَبِلها فإنما يقبلها إذا لم توجد علة أخرى سالمة من ذلك.

والشافعي رحمه الله تعالى جعل العلة في الحيض شيئًا، وفي الطهر الذي قاربها فيه شيئًا آخر، والعلة التي ذكرتها أنا واحدة لهما معًا، فهي أولى.

على أن العلة التي جعلها لتحريم الطلاق في طهر جامعها فيه، تكاد تكون هي العلة التي ذكرتها أنا، بل هي هي، فإن الشافعي رحمه الله تعالى لم

ينظر إلى لحوق الضرر بالحمل خاصة، بل ولا نظر إليه الشارع، فإنه يحل طلاق الحامل وقد تبين حملها، فبالأولى من احتمل أنها قد علقت.

فالظاهر أن الشافعي إنما نظر إلى استحكام النفرة وعدمه، فرأى أنه إذا طلَّقها في طهر قد قاربها فيه، فربما لم تكن النفرة قد استحكمت، فلعله لو صبر حتى يجيء إبان حيضها ولم تحض ظن أن تكون حاملًا، فهنالك إن أراد أن يطلق كان له ذلك، لأن الظاهر استحكام النفرة، فإذا ثبت أن العلة في أحد الشِّقين هي كونه مظنة نفرة غير مستحكمة، فلتكن هي العلة في الشِّقين معًا.

والجواب عن الثانية: أن الطلاق في حيض أو طهر قاربها فيه غير مجمع على وقوعه، فإذا قلنا بالوقوع فلا يقاس عليه الطلاق المجموع.

أولًا: لأنه قياس يعارض النص، فهو ساقط الاعتبار.

ثانيًا: لأن الخطر في إيقاع الطلاق المجموع أشد منه في إيقاع الطلاق في حيضٍ أو طهرٍ قاربها فيه؛ لأن هذا إن كان المرة الأولى أو الثانية فقد بقي له حق الرجعة، وإن كان في المرة الثالثة فقد أشعر وقوع الطلاق مرتين قبلها ثم وقوعها باستحكام النفرة.

على أن ما احتج به من أجاز الطلاق في الحيض مورده الطلقة الأولى، والله أعلم.

وأما الثالثة: فطلاق الغضبان غير مجمع على إجازته، وإذا قلنا بإجازته، فقد علم الجواب مما مر.

وأما الرابعة: فوجوب النفقة والسكنى للمبتوتة مختلفٌ فيه، والحجة مع من ينفيه.

قال الشافعي[١] رحمه الله تعالى: «وحكم الله تعالى في الطلاق أنه ﴿مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ يعني ـ والله أعلم ـ الثلاث، ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ فدل حكمه أن المرأة تحرم بعد الطلاق ثلاثًا حتى تنكح زوجًا غيره».

أقول: أما الآية فمخالفك أسعد بها، كما تقدم.

وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ المراد به المرة الثالثة، أي بعد مرتين قد عقبتْ كلًّا منها الرجعة، هذا ظاهر القرآن، ومقتضى سياقه، وقد تقدم تحقيق ذلك، فانهدم ما بنيتَه.

قال[٢] رحمه الله: «وجَعْلُ حكمِه بأن الطلاق إلى الأزواج يدل على أنه إذا حدث تحريم المرأة بطلاق ثلاث، وجعل الطلاق إلى زوجها، فطلقها ثلاثًا مجموعةً أو مفرقة، حرمت عليه بعدهن حتى تنكح زوجًا غيره، كما كانوا مملكين عتق رقيقهم، فإن أعتق واحدًا أو مائةً في كلمة لزمه ذلك، كما يلزمه كلها، جمع الكلام فيه أو فرَّقه، مثل قوله لنسوةٍ له: أنتن طوالق، ووالله لا أقربكن، وأنتن علي كظهر أمي. وقوله: لفلان عليّ كذا، ولفلان عليّ كذا، فلا يسقط عنه بجمع الكلام معنى من المعاني جميعه كلام، فيلزمه بجمع الكلام ما يلزمه بتفريقه».

أقول: يظهر من هذا الكلام أنه رحمه الله ظن أن الثلاث التي ذكر ابن

---

(١) «الأم» (١٠/ ٢٥٨).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة.

عباس أنها كانت تُجعل واحدةً إنما هي الثلاث الواقعة في كلامٍ واحدٍ، حتى لو طلَّق، ثم بعد ساعة طلَّق، ثم بعد أخرى طلَّق، لم يكن هذا من ذاك، بل تكون ثلاثًا حتمًا. وهذا وهمٌ، وإنما المراد الثلاث التي توقع بدون تخلل رجعة، وقائل هذا يقول: إنما جعل الله إلى الزوج الطلاق مرةً واحدةً، فإذا طلَّق وراجع كان له الطلاق مرة ثانية، وإذا طلَّق وراجع كان له الطلاق المرة الثالثة، كما دل عليه القرآن، وتقدم بيانه.

[ص١٦] وعليه، فليس هذا بنظير للفروع التي ذكرها، فعتقُه مائة رقيقٍ بكلمة واحدة أو بكلمات متصلة لا شبهة في صحته؛ لأنَّ له في تلك الحال عتقهم جميعهم، ولا كذلك الطلاق، وإنما نظيره أن يطلق زوجته ونساءً غيرها، ثم قال بعد ذلك: إني طلقت هؤلاء النساء مع امرأتي، فلا يحللن لي، فكما يقال هنا: إنك لم تكن تملك طلاقهن، وإنما كان يمكن أن تملكه بزواجهن، وهذا مفروض لا واقعٌ، فلم يقع فيه شيءٌ، فكذلك يقال هنا: إنك لا تملك من طلاق زوجتك إلا مرةً واحدةً، وإنما كان يمكن أن تملك الثانية بمراجعتك من الأولى، وكان يمكن أن تملك الثالثة بمراجعتك من الثانية، وهذا مفروض لا واقعٌ، فلا يقع به شيءٌ.

وهكذا لو كان قد طلَّق زوجته وراجعها مرتين، ثم [قال]: هي طالق اثنتين، فقيل له في ذلك، فقال: أردت أن لا أتمكن من نكاحها بعقد جديد، فهكذا من يطلق ثلاثًا، إذا قيل له: إن واحدة تكفي. قال: أردت أن لا أتمكن من مراجعتها.

فإن قيل: وكيف تقيس الرجعة على النكاح؟

قلت: لأن كلا منهما عقد تحلُّ به المرأة لمن كانت حرامًا عليه، وقد

قاس الفقهاء من الشافعية وغيرهم الرجعة على النكاح في مواضع، وإن اضطربت فروعهم فيها: هل هي كابتداء النكاح أو كدوامه؟

والصواب أنها كابتداء النكاح وإن خالفته في بعض الأحكام، والاحتجاج لهذا يطول.

والأقرب شبهًا بالطلاق المجموع: الهبة التي يجوز الرجوع فيها، كالهبة للفرع عند الشافعية، وللأجنبي عند الحنفية، والبيع مع خيار المجلس، إذا قال قائل: لله عليَّ إذا وهبتُ لابني هذا الثوب الذي عليه، ثم رجعت ثم وهبت، ثم رجعت ثم وهبت، أن لا أرجع في المرة الثالثة.

ولله عليَّ إذا بعتُ منك هذه الدار، ثم فسخت في المجلس ثم بعت، ثم فسخت ثم بعت، أن لا أفسخ في المرة الثالثة.

ثم قال بعد ذلك لولده: وهبتُك هذا الثوب الذي عليك ثلاثًا، وقال للآخر: بعتك هذه الدار ثلاثًا، فهل ينزل قوله: «ثلاثًا» منزلة قوله: وهبتُ رجعتُ، وهبتُ رجعتُ، وهبتُ، وبعتُ فسختُ، بعتُ فسختُ، بعتُ؟

هذا في غاية البعد.

وقد اختلف أصحاب الشافعي في بيع الواهب السلعة الموهوبة، هل يكون رجوعًا عن الهبة؟

فإن قيل: نعم. فهل يصح البيع مع ذلك؟

والراجح عندهم أنه ليس برجوع.

واختلفوا في البائع في مدة الخيار إذا وهب المبيع، هل يكون ذلك فسخًا؟ وإذا كان فسخًا فهل تصح الهبة؟

والراجح عندهم هنا أنه فسخٌ.

وهذا أقرب جدًّا من قوله: وهبت ثلاثًا، أو بعت ثلاثًا.

وفوق ذلك، فالأمر في الفروج أضيق منه في الأموال، والرجعة لا تكون إلا بنية، والقائل: طلقتك ثلاثًا لا التفات له إلى الرجعة.

ثم غاية ما يدعى: أن يكون قوله: «طلقتك ثلاثًا» بمنزلة قوله: «طلقتك راجعتك، طلقتك راجعتك، طلقتك».

وهذا من التلاعب بالأحكام، واتخاذ آيات الله هزوًا، وليس هذه الرجعة التي شرع الله تعالى بقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾.

ويُغنِي عن هذا كله ورودُ النص بأن الثلاث واحدة. والله أعلم.

[ص١٧] **قال الشافعي**(١): «فإن قال قائل: فهل من سنة تدل على هذا؟

قيل: نعم جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت: إني كنت عند رفاعة فطلقني فبتَّ طلاقي، فتزوجتُ عبد الرحمن بن الزَّبِير، وإنما معه مثل هُدبةِ الثوب، فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «**أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته**».

قال الشافعي: فإن قيل: فقد يحتمل أن يكون رفاعة بتَّ طلاقها في مرات؟

(١) «الأم» (١٠/ ٢٥٩، ٢٦٠).

قلت: ظاهره في مرة واحدة... وفاطمة بنت قيس تحكي للنبي ﷺ أن زوجها بتَّ طلاقها، تعني ــ والله أعلم ــ أنه طلَّقها ثلاثًا، وقال النبي ﷺ: «ليس لك عليه نفقة» لأنه ــ والله أعلم ــ لا رجعة له عليها».

أقول: حديث امرأة رفاعة في صحيح البخاري[١]، وحديث فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم[٢]، وأشار إليه البخاري[٣].

والجواب عن الحديثين: أن كليهما قد جاء مفسرًا في رواية أخرى بما يزيل الشبهة.

ففي صحيح البخاري في حديث امرأة رفاعة: «... فقالت: يا رسول الله! إنها كانت عند رفاعة، فطلقها آخر ثلاث تطليقات». (صحيح البخاري ج٨/ ص٢٣، ومثله في صحيح مسلم ج٤ / ص١٥٤)[٤].

وفي حديث فاطمة بنت قيس في رواية عند مسلم[٥]: «... أن فاطمة بنت قيس أخبرته أنها كانت تحت أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، فطلقها آخر ثلاث تطليقات». وفي رواية أخرى[٦]: «أن أبا عمرو بن حفص بن المغيرة خرج مع علي بن أبي طالب إلى اليمن، فأرسل إلى امرأته فاطمة

---

(١) رقم (٥٢٦٠).
(٢) رقم (١٤٨٠).
(٣) انظر «الصحيح» مع «الفتح» (٩/ ٤٧٧) وكلام الحافظ عليه.
(٤) البخاري (٦٠٨٤) ومسلم (١٤٣٣/ ١١٣).
(٥) مسلم (١٤٨٠/ ٤٠).
(٦) مسلم (١٤٨٠/ ٤١).

بنت قيس بتطليقة كانت بقيت من طلاقها». (صحيح مسلم ج٤/ ص١٩٦ ـ ١٩٧).

قال[١] رحمه الله تعالى: «فإن قيل: أطلَّق أحدٌ ثلاثًا على عهد النبي ﷺ؟

قيل: نعم، عويمر العجلاني، طلَّق امرأته ثلاثًا، قبل أن يخبرهُ النبي ﷺ أنها تحرم عليه باللعان، فلم أعلم النبيَّ ﷺ نهاه.. ولم أعلمه عاب طلاق ثلاثٍ معًا».

أقول: حديث لعان عويمر قد رواه نفرٌ من الصحابة، ولم يذكر الطلاق إلا في رواية سهل بن سعد، رواها الزهري عنه.

ثم اختلف على الزهري:

فروي عنه كما ذكره الشافعي، رواه مالك وابن جريج وغيرهما[٢].

وروي عنه بلفظ «فطلقها» فقط، رواه الأوزاعي كما في «صحيح البخاري» في تفسير سورة النور[٣]، وعبد العزيز بن أبي سلمة عند أحمد (مسند ج٥/ ص٣٣٧)[٤].

وروي عنه بلفظ «ففارقها» فقط، رواه جماعة منهم: فليح عند البخاري في تفسير سورة النور[٥]، وعبد العزيز بن أبي سلمة وإبراهيم بن سعد عند

(١) أي الشافعي في «الأم» (١٠/ ٢٦٠).

(٢) رواية مالك عند البخاري (٥٣٠٨) ورواية ابن جريج عنده (٥٣٠٩).

(٣) البخاري (٤٧٤٥).

(٤) «مسند أحمد» (٢٢٨٥٦).

(٥) البخاري (٤٧٤٦).

النسائي[١]، وعقيل عند أحمد (مسند ج٥/ ص٣٣٧)[٢]، وابن أبي ذئب عند البخاري في الاعتصام (صحيح البخاري ج٩/ ص٩٨)[٣].

وروي عنه بلفظ: «قال: يا رسول الله ! ظلمتُها إن أمسكتها، فهي الطلاق، فهي الطلاق، فهي الطلاق». رواه ابن إسحاق، هكذا ذكره الحافظ في «الفتح»[٤] نقلًا عن «مسند أحمد»، والذي في نسخة المسند المطبوعة بلفظ: «وهي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق» (المسند ج٥/ ص٣٣٤)[٥].

ثم قال الحافظ: «وقد تفرد بهذه الزيادة، ولم يتابع عليها، وكأنه رواه بالمعنى؛ لاعتقاده منع جمع الطلقات الثلاث بكلمة واحدة» (فتح الباري ج٩/ ص٣٦٥)[٦].

أقول: لم يذكر الزهري صفة الطلاق إلا في هذه الرواية، وابن إسحاق أعلم بالله من أن يسمع من ابن شهاب قوله: «فطلقها ثلاثًا» فيرى هذا المعنى مخالفًا لرأيه، فيعمد إلى إبداله بما يوافق مذهبه على أنه من لفظ الملاعن، وهذا تبديلٌ وتحريفٌ، لا رواية بالمعنى. وليس اتهامه بذلك بأقوى من احتمال أن يكون الزهري كان ربما زاد لفظ «ثلاثًا» لما فهمه من أن الطلاق كان باتًّا، بسبب

---

(١) النسائي (٦/ ١٧١).
(٢) «المسند» (٢٢٨٥٣).
(٣) البخاري (٧٣٠٤).
(٤) «فتح الباري» (٩/ ٤٥١).
(٥) «المسند» (٢٢٨٣١) بحذف واوات العطف.
(٦) «فتح الباري» (٩/ ٤٥١).

أن النبي ﷺ فرق بينهما الفرقة الباتة، وظن أن سبب التفرقة تلك هو الطلاق، وإن صارت السنة بعد ذلك الفرقة المؤبدة، ولو بلا لفظ طلاق.

وفي الصحيحين(١) بعد ذكر الطلاق، قال ابن شهاب ـ وهو الزهري ـ: «فكانت سنة المتلاعنين»، وفي رواية(٢): «وكان ذلك تفريقًا بين كل متلاعنين».

على أن قوله: «فطلقها ثلاثًا» محتملٌ احتمالًا قريبًا أن يكون معناه: كرَّر الطلاقَ ثلاثًا، فيكون طلَّق تطليقة، ولكن أكّد تأكيدًا لفظيًا.

ويؤيد هذا اقتصار ابن شهاب تارةً على «طلَّقها»، وتارةً على «فارقها».

وعلى هذا، فرواية ابن إسحاق إنما كانت تفيد طلقة واحدة، إلا أنه أكّد اللفظ، فأعاده ثلاثًا، كما فهمه ابن حجر، فهي مفسِّرة للروايات الأخرى، لا مخالفة.

[ص١٨] وفوق هذا كله، فلو ثبت أن عويمرًا قال: « طلقتها ثلاثًا» أو نحو هذا اللفظ، وأقره عليه النبي ﷺ، فإن ذلك لا يدل على إمكان وقوع الثلاث معًا، لاحتمال أن يكون لم يقصد إيقاع الثلاث، وإنما قصد إظهار أنه لا يريد أن يراجعها، فكأنه يقول: لو استطعتُ أن أوقع الثلاث معًا لأوقعتُها، كما يُعقَل أن يقول رجلٌ لزوجته: إن شئتِ فطلِّقي نفسك طلقة واحدة، فتقول: طلقتُ نفسي ثلاثًا، وهي تعلم أنه ليس لها إلا واحدة، وإنما قالت ذلك

---

(١) البخاري (٥٣٠٨) ومسلم (١٤٩٢).
(٢) البخاري (٥٣٠٩) ومسلم (١٤٩٢/ ٣).

إظهارًا لشدة رغبتها في أن تبين منه.

وإذ قد ثبت أن الطلاق في عهده ﷺ على ما قدمنا من أنه طلاق تحل بعده الرجعة، فإن رجع فله طلاق آخر تحل بعده الرجعة، فإن راجع فله طلاق ثالث لا رجعة بعده، فالظاهر أن عويمرًا كان يعلم ذلك، وعلمه بذلك قرينة على أنه إنما أراد ما ذكرناه، وحاله كحال المرأة التي ملَّكها زوجها طلقةً واحدةً، وهي عارفة بالحكم كما قدمنا.

فإن قيل: فإن كان الظاهر أن من قال في عهده ﷺ: «هي طالق ثلاثًا» أو نحو ذلك، إنما يظهر منه أنه قصد إظهار العزم على عدم المراجعة، فلماذا نهى النبي ﷺ عن جمع الثلاث؟

قلت: إن صح النهي فسببه مخالفة هذا العزم لمقصود الشارع من الترغيب في المراجعة، وأنه إنما جعل له الرجعة بعد الطلاق الأول والطلاق الثاني، لعله يبدو له فيندم، فالذي يظهر العزم على عدم المراجعة ويؤكده، كأنه يؤكد عزمه على أن لا يفعل الخير، ولا يقبل من الله تعالى رخصته إذا احتاج إليها، وهذا مذمومٌ.

ويقرب منه قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

قال أهل التفسير: معناها: لا تحلفوا بالله على أن لا تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس، ومراجعة الزوجة داخلة في الإصلاح، وقد تكون برًّا وتقوى.

وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُوْلِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَٰكِينَ ﴾ الآية [النور: ٢٢].

وكما نهاهم عن اليمين مع أنه شرع لهم أن يتخلصوا منها بالكفارة، وإتيان ما هو خير، فكذلك يجوز أن يكون نهاهم عن تأكيد العزم على عدم المراجعة مع تمكنهم من أن يراجعوا بعد ذلك العزم المؤكد.

* * * *

[ص١] الباب الأول(١)
في الطلاق المأذون فيه

اختلف أهل العلم في الطلاق المأذون فيه على مذاهب، بعد اتفاقهم على تحريم إيقاع الطلاق في حيض أو في طهر قاربها فيه.

المذهب الأول: أن الطلاق إلى الزوج، فإن شاء طلَّق واحدة، وإن شاء جمع اثنتين، وإن شاء جمع ثلاثًا، وإن شاء طلَّق واحدة، ثم أتبعها واحدةً أو اثنتين في العدة، أو طلَّق اثنتين ثم أتبعها واحدة في العدة، كل ذلك جائزٌ له، وهذا قول الشافعي.

المذهب الثاني: أن الذي يحل له أن يوقع طلقةً واحدةً، ثم ينتظر الطهر الثاني، فيطلق أخرى إن أحب، ثم ينتظر الثالث فيطلق الثالثة إن شاء، وهذا قول أبي حنيفة وأهل الكوفة.

المذهب الثالث: أن الذي يحل له أن يطلق واحدة، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، وهذا قول مالك والليث والأوزاعي وأحمد وغيرهم.

الاحتجاج للمذهب الأول:

قال الإمام الشافعي(٢) رحمه الله تعالى: «قال الله عز وجل: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ الآية، وقال: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ

---

(١) قبله في الأصل: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحكم المشروع في الطلاق المجموع». ويبدأ من هنا ترقيم جديد للصفحات.

(٢) «الأم» (٦/ ٤٥٧).

تَمَسُّوهُنَّ﴾، وقال: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ الآية، وقال: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾، وقال: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾. فالطلاق مباحٌ، إلا أنه ينهى عنه لغير قُبُلِ العدة.. أختارُ للزوج أن لا يطلق إلا واحدةً؛ ليكون له الرجعة في المدخول بها، ويكون خاطبًا في غير المدخول بها.. ولا يحرم عليه أن يطلق اثنتين ولا ثلاثًا، لأن الله تبارك وتعالى أباح الطلاق، وما أباح فليس بمحظور على أهله». (الأم ج٥/ ١٦٢).

وقال(١): «وحكم الله في الطلاق أنه مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريحٌ بإحسان، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ يعني ـ والله أعلم ـ الثلاث، فلا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره، فدل حكمه أن المرأة تحرم بعد الطلاق ثلاثًا حتى تنكح زوجًا غيره». (كتاب اختلاف الحديث هامش الأم ج٧/ ص٣١٣).

[ص٢] **جواب أهل المذهب الثاني:**

أما قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ فـ (طلقوا) صيغة أمرٍ، ولا تدل على التكرار، وتتحقق بمرة واحدة، فأين دلالتها على الجمع؟

ويُبيِّن أن المراد بها طلقة واحدة قوله تعالى في أثناء الآية: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝١ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾.

والإمساك هنا الرجعة، فدل هذا أن الآية واردة في أول طلاق يطلقه

---

(١) «الأم» (١٠/ ٢٥٨).

الرجل، وذكر بعده الرجعة، فعلم أنه لا يكون ثلاثًا، وكذلك لا يكون اثنتين لما ذكرنا من عدم دلالة الصيغة على التكرار، ولأنا لا نعلم قائلًا يقول: يجوز جمع طلقتين، لا ثلاث.

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾، فليس فيها دلالة على الجمع، وهي مع ذلك مسوقة لبيان عدم وجوب العدة، لا لسنة الطلاق.

وفوق ذلك، فالله عز وجل إنما أباح الطلاق ليتخلص كل منهما من الآخر، والتخلص في غير المدخول بها يحصل بواحدة، فجمع طلقتين أو ثلاث من اتخاذ آيات الله هزوًا، ومن تضييق الرجل على نفسه أن لا تحل له بعقد جديد إذا جمع ثلاثًا، أو تحل له على طلقة واحدة، وهذا إضرار بنفسه وبالمرأة أيضًا، لا تقابله منفعة ما، فأنى يجوز؟

وإنما أجزنا في المدخول بها أن يتبعها طلقة ثانية عن الطهر الثاني، وثالثة عن الثالث، لأنه قد يحتاج إلى إبانتها لئلا يموت قبل انقضاء العدة فترثه إذا كانت رجعية، ولا ترث إذا كانت مبتوتة عند بعض أهل العلم، ولإسقاط نفقتها أو سكناها أو كليهما عند من يقول من أهل العلم: إن المبتوتة لا نفقة لها، أو لا نفقة ولا سكنى، ولتعجل نكاح أختها مثلًا، أو رابعة عند من يقول بحل ذلك في العدة إذا كانت مبتوتة.

وأما الآية الثالثة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: ٢٠]، فلا دلالة فيها على الجمع، وإنما سِيقَت للأمر بالوفاء بالصداق.

وأما الآية الرابعة فهي الحجة الواضحة عليكم، قال الجصاص: «وذلك يقتضي التفريق لا محالة؛ لأنه لو طلَّق اثنتين معًا لما جاز أن يقال: طلَّقها مرتين، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال: أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع» (أحكام القرآن ج١/ ص٣٧٨).

بل في الطلاق نفسه لو قيل: قد طلَّق فلان زوجته مرتين، لفُهِم منه أنه طلَّقها ثم بعد مدة طلَّقها.

ثم ذكر الله عز وجل الثالثة بعدُ إما بقوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾، وإما بقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ الآية.

وأما قولكم: «﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ أي ـ والله أعلم ـ: ثلاثًا» فخطأٌ يخالفه ظاهرُ السياق، وما فهمه المفسرون من السلف، فإنهم اختلفوا على قولين:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ هي الثالثة، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ بناءٌ عليها، كأنه قال: فإن وقع التسريح المذكور.

الثاني: أن التسريح هنا معناه عدم المراجعة، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ هي الثالثة.

وأما ما ذكره ابن جرير[1] عن ابن عباس قال: «يقول: إن طلَّقها ثلاثًا لا تحل حتى تنكح زوجًا غيره» (تفسير ابن جرير ج٢/ ص٢٧٠)، فسنده ضعيف، وهو مع ذلك محمول على أن المراد منه ثلاثًا متفرقات هذه آخرها، جمعًا بينه وبين الروايات الثابتة عن ابن عباس.

(١) «تفسيره» (٤/ ١٦٦). وأخرجه أيضًا ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٢/ ٤٢٢) والبيهقي (٧/ ٣٧٦).

اعتراض أهل المذهب الثالث:

قالوا لأهل المذهب الثاني: أما ردكم على المذهب الأول تجويزَهم الجمعَ فقد وُفِّقتم فيه، ولكنكم أخطأتم في تجويزكم أن يُتْبِعها طلقة ثانية، ثم طلقة ثالثة، وهي في عدتها من الأولى.

والآية الأولى حجة عليكم[1]، [ملحق ص٣] فإن قوله: ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ معناه: عند شروع عدتهن. قال الحافظ ابن حجر[2]: «أي عند ابتداء شروعهن في العدة، واللام للتوقيت كما يقال: لقيتُه لليلةٍ بقيتْ من الشهر، قال مجاهد: قال ابن عباس: «في قُبُلِ عدتهن»، أخرجه الطبري[3] بسند صحيح، ومن وجه آخر[4] أنه قرأها كذلك، وكذا وقع في صحيح مسلم[5] من رواية أبي الزبير عن ابن عمر: وقرأ رسول الله ﷺ: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن في قُبُلِ عدتهن﴾. ونقلت هذه القراءة أيضًا عن أُبيّ وعثمان وجابر وعلي بن الحسين وغيرهم». (فتح الباري ج٩/ ص٢٧٦).

قالوا: وفي كتب اللغة: «والقُبُل من الزمن أوله».

قالوا: فهذا إنما يصدق على الطلقة الأولى، فأما الطلقة الثانية والثالثة

---

(١) هنا كتب المؤلف في الهامش: «الصفحة الثالثة بعد» وفيها الكلام الذي يلحق هنا.

(٢) «فتح الباري» (٩/ ٣٤٦).

(٣) «تفسيره» (٢٣/ ٢٥). وأخرجه أيضًا ابن أبي شيبة (٥/ ٢) والنسائي في «الكبرى» (٥٥٨٦).

(٤) «تفسير الطبري» (٢٣/ ٢٤).

(٥) رقم (١٤٧١/ ١٤).

على قولكم فإن إحداهما تقع بعد مضي ثلث العدة، والأخرى بعد مضي ثلثيها، فليستا في قُبُل العدة، فالآية تنفي قولكم بتاتًا، وتثبت قولنا، والحمد لله.

وأما ما اعتذر به بعضكم بأن هذه اللام كاللام في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ قال: مع أن وقت الظهر لا يتعين عند دلوك الشمس، بل يمتد إلى صيرورة ظل الشيء مثله أو مثليه على الخلاف في ذلك، فعذر باطلٌ؛ لأن في هذه الآية ما يدل على الامتداد، وهو قوله: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ فدل على امتداد الوقت، ثم بينت السنة حد امتداد الظهر وحد امتداد العصر، ومع صرف النظر عن هذا فلنا أن نقول: لما دلت السنة على امتداد وقت الظهر علمنا أن الآية نصَّت على وقت الفضيلة، وهو أول الوقت، كما نصت عليه السنة.

وقال ابن طاوس: «إذا أردتَ الطلاق فطلِّقها حين تطهر قبل أن تمسها تطليقة واحدة، لا ينبغي لك أن تزيد عليها حتى تخلو ثلاثة قروء، فإن واحدة تُبِينها» (تفسير ابن جرير ج٢٨/ ص٧٧)(١).

فأما من قال من المفسرين كقولكم، فكأنه تأول العدة بالقرء؛ لأن به تكون العدة، فقال: يطلق ثلاثًا عند كل قرء، فمعنى الآية على هذا: فطلقوهن في قُبُل كل قرءٍ من أقراءِ العدة الثلاثة.

وهذا خلاف الظاهر بلا حجة، بل هو تعسفٌ واضحٌ.

---

(١) (٢٣/ ٢٧) (ط. التركي). ونحوه عن أبيه طاوس في «مصنف عبد الرزاق» (٦/ ٣٠٢).

فإن قلتم: قد قدمنا أن قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ أن هذا في الطلقة الأولى، فعلى هذا لم تبين الآية حكم الثانية والثالثة، فقسناها على الأولى فيما يمكن، وهو أن تكون في الطهر الثاني وفي الثالث.

قلنا: فإن الآية نفسها تنفي أن يكون في العدة طلاق غير هذه الطلقة الأولى، فإنه [ص٣] لم يذكر فيها بعد الطلقة الأولى إلا قوله: ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾، فالإمساك هنا المراجعة، والفراق عدمها، كما ذكره ابن جرير ونقله عمن تقدم، ولم يذكر غيره.

والآية وما بعدها مسوقة لتعليم سنة الطلاق اتفاقًا، وقد بينت أنه لا ينبغي أن يكون بين الطلقة الأولى وبين انقضاء العدة إلا مراجعة أو عدم مراجعة.

ومن ادعى أن الفراق هنا بمعنى الطلاق، فدعواه مردودة، فإن الفراق لا يعطي ذلك لغةً ولا شرعًا، وإن كان قد يستعمل فيه، فإن استعماله في الطلاق بخصوصه مجازٌ، ولا قرينة هنا على هذا المجاز، بل القرينة تفيد خلافه، وهي أنه جعله مقابلًا للرجعة، والظاهر في مقابل المعنى الوجودي هو عدمه، فثبت ما قلنا.

ويزيده وضوحًا أن قوله: ﴿بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ ظاهر هذا اللفظ في الأصل «انقضت عدتهن» ـ كما لا يخفى ـ ولكنه استعمل ههنا في معنى قاربن بلوغ الأجل، واستعمال البلوغ في مقاربته تقتضي مقاربة شديدة، وعند القرب الشديد من انقضاء العدة لا تبقى حاجة لإيقاع طلاق آخر، بل لا يمكن هذا على قول من يقول منكم: إن الأقراء هي الحيض؛ لأن المقاربة الشديدة إنما

تكون في الحيضة الثالثة، وقد اتفقنا على تحريم الطلاق في الحيض مطلقًا.

وأيضًا لو أجزنا الطلاق عند مقاربة الانقضاء، فإما أن نجيز طلقة أو طلقتين معًا؟ وقد اتفقنا على منع الطلقتين، وعليه فلا يكون له ـ على ما فرضناه ـ أن يُوقِع إلا طلقةً أخرى، فتكون هي الثانية، فلا تحصل بها البينونة، فلا يكون للمطلق غرض صحيح، وإذا كان كذلك كان هذا الطلاق من اتخاذ آيات الله هزوًا والتلاعب بحدوده.

على أننا نقول: إن الفوائد التي ذكرتم أنها قد تكون للمطلق إذا طلَّق المدخول بها من حرمان الميراث، وحرمان النفقة والسكنى، وتعجل نكاح أختها مثلًا أو رابعة، كلها أغراضٌ مذمومةٌ شرعًا.

أما حرمان الميراث وحرمان النفقة والسكنى فظاهر، وقد قال الله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾، ﴿أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، ﴿أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾، والطلاق لحرمان الميراث أو النفقة والسكنى منافٍ لهذا كله.

وهكذا تعجل نكاح الأخت ـ مثلًا ـ مذموم؛ لأنه يثبت في نفس المطلقة أنه إنما طلَّقها لينكح أختها، فتهيج بذلك بغضاء بين الأختين، ويورث ذلك سوء ظن بين الناس فيه وفي الأخت الثانية؛ لأن عادة الناس أن لا تحتجب المرأة من زوج أختها، كما تحتجب من الأجانب.

وأما الرابعة فالحاجة إلى استعجال نكاحها نادرة، ولا يخلو ذلك من إثارة البغضاء بين أهل الأولى وأهل الثانية، بقول أهل الأولى: إنما طلَّق صاحبتنا ليزوج صاحبتهم، وهم أفسدوه، وغير ذلك.

ومع هذا كله، فإن هذه المنافع غير مقررة في الشرع؛ لاختلاف أهل العلم فيها، وعلى ذلك فلا تقوم بكراهية الطلاق من أصله فضلًا عن الطلاق البائن.

ولهذا ـ والله أعلم ـ حظر الطلاق في الحيض، وفي طهر قاربها فيه، والعلة في ذلك ـ والله أعلم ـ أن الزوج بعد مقاربة زوجته يقل ميله إليها إلى مدة، وعند قلة الميل [ص٤] قد يطلق عن غير نفرة صادقة، ولعله لو صبر أيامًا قوي ميله إليها، فأعرض عن الطلاق.

فإذا كانت حائضًا كان لعله قريب العهد بها في الطهر الأقرب، ومع ذلك فإن النفس تنفر عن الحائض للأذى، ولحظر الشرع مقاربتها، فالنفس يائسة منها، فلا تتحدث بمقاربتها.

والطهر الذي قاربها فيه يكون قريب عهد بها، فإذا حاضت المرأة ثم طهرت كان الميل قد قوي في الرجل؛ لأنه قد بعُدَ عهدُه بها؛ ولأنه يتمثلها قد اغتسلت، وتطيبت، ولبست، وتزيَّنت، فيدعوه ذلك إليها، فيعرض عن الطلاق، ما لم تكن النفرة قد قويت.

ومع ذلك لم يأذن له إلا بطلقة واحدة، وفرض عليه نفقتها، لئلا ينسد باب الصلح، وإبقاؤها في بيتها، وهو في الغالب بيته الذي يسكن فيه، أو قريبًا منه، وأطيلت العدة إلى ثلاثة قروء، إذ لعله يقوى ميلُه إليها في أثناء هذه المدة، وينسى ما بعثه على الطلاق من الإساءة، وقد تهيج به الذكرى وهو على فراشه، فلا يكون بينه وبينها إلا أن يراجع، ثم يكشف الستر، أو يدقّ الباب.

فلو جمع الثلاث ربما ندم بعد ساعة، كما هو مشاهدٌ بكثرة فاحشة في جميع البلدان، فأدخل بذلك الضرر على نفسه، وعليها إذا كانت تحبه، أو لا يرغب فيها غيره كما في الهند وغيرها من الأقطار، تقل فيها الرغبة في زواج الثيبات، ولا سيما المطلقات، حتى لا تكاد تسمع بمطلقة تزوجّها رجلٌ آخر.

ويدخل الضرر على أطفاله منها، إن كانوا، فإنهم إن بقوا عندها بعدوا عن أبيهم، فأضر ذلك به وبهم، وقد لا يكون عنده من المال ما يكفي لأن يرسل إليهم نفقة تكفيهم، وإن اتفق أن تزوجت رجلًا آخر، فإما أن يكونوا معها، وذلك بلاء عليهم، وإما أن تدَعَهم عند أمها، فيمسوا محرومين من أبيهم وأمهم مع أنهما حيان، وإن أبقاهم عنده فإن لم يتزوج كانوا عذابًا عليه، ولم يكن عنده من يقوم بمصالحهم من النساء، وإن كان فليست كأمهم، وإن تزوج كانت هذه المرأة عدوةً طبيعية لأولاده من الأولى، كما هو مشاهد.

فاجعلْ كراهيةَ الشرع وهذه المضارَّ في كِفَّة، وما قد يقصده الزوج من تلك المنافع في كفة، وانظر أيهما يرجح.

هذا، مع ما تقدم من أن تلك المنافع مذمومة وغير مقررة في الشرع، مما يبعد أن يُقِيم لها الشرعُ وزنًا البتة.

قالوا: ولو كان لهذه المنافع أثرٌ في الشرع لكان أباح إيقاع الثلاث دفعةً، وقد اتفقنا على رده، وكان يلزمكم إذ لم تُسندِوا جواز إتباع الطلقة الثانية ثم الثالثة إلا إلى احتمال تلك الأغراض أن تقيّدوا الجواز بوجود غرضٍ مباحٍ منها إن كان، فكيف تكون سندًا لتشريع عامٍ وهي نادرة؟! هذا خلاف سنة الشرع، فإن سنته أن يُراعي الغالب ويُلغي النادر، لا عكسه.

قالوا: فإذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ إنما هو في الطلقة الأولى، فالقياس الصحيح في الثانية والثالثة أن لا تُوقَع كلٌّ منهما إلا عندما يحتاج إليها كالحاجة إلى الأولى، وإنما يحتاج إلى الثانية إذا راجع من الأولى، فيحتاج حينئذٍ إلى ثانية لحل العصمة، فيحتاط لها كما احْتِيط للأولى، فلا توقع إلا في قُبُل العدة، والمعنى حينئذٍ كما في الأولى تمامًا، ثم لا تُوقع الثالثةُ إلا عند الحاجة إليها كالحاجة إلى الأولى وإلى الثانية، وإنما يكون ذلك إذا راجع من الثانية، واحتاج إلى الطلاق، فحينئذٍ يحتاط لها كما في الأُولين، فلا تُوقَع إلا في قُبُل العدة، والمعنى قبل إيقاعها كالمعنى في الأوليينِ تمامًا، وأما بعد إيقاعها فقد اختلف المعنى، إذ لا رجعةَ بعدها.

وأما إذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ يصدق بالطلقة الأولى وبالثانية وبالثالثة ــ وإن كانت بعض الأحكام المذكورة في السياق تختصُّ بالأولى والثانية ـ فالأمر أظهر، فإن كلًّا من الثلاث تكون منصوصًا في الآية على إيقاعها في قُبُل العدة، وقد تقدم بقية الكلام.

قالوا: وأما ما تُفسِّرون به قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ الآيتين: أن المرة الأولى في طهرٍ لم يقربْها فيه، والثانية في الطهر الثاني، والثالثة في الطهر الثالث، فمردودٌ عليكم.

أخرج مالك رحمه الله في «الموطأ»(١) عن هشام بن عروة عن أبيه قال: «كان الرجل إذا طلَّق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان ذلك

(١) (٢/ ٥٨٨).

له، وإن طلَّقها ألف مرة، فعَمَدَ رجلٌ إلى امرأته فطلَّقها، حتى إذا شارفتْ انقضاءَ عدتها راجعها، ثم طلَّقها، ثم قال: لا والله لا آوِيكِ إليَّ، ولا تحِلِّينَ أبدًا، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾، فاستقبل الناس الطلاقَ جديدًا من يومئذٍ، من كان طلَّق منهم أو من لم يطلِّق». («الموطأ» بهامش شرحه «المنتقى» ج٥/ ص١٢٥).

[ص٥] هذا مرسلٌ صحيحٌ، وهكذا رواه ابن إدريس وجرير بن عبد الحميد عن هشام. انظر تفسير ابن جرير (ج٢/ ص٢٥٩)[١].

وقد رفعه بعضهم، أخرجه الحاكم في «المستدرك»[٢]، وصححه من طريق يعلى بن شَبِيب عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وله عواضد.

أخرج ابن جرير[٣] عن قتادة قال: «كان أهل الجاهلية يطلق أحدهم امرأته ثم يراجعها، لا حدَّ في ذلك، هي امرأته ما راجعها في عدتها، فجعل الله حد ذلك يصير إلى ثلاثة أقراء، وجعل حدَّ الطلاق ثلاث تطليقات».

وأخرج[٤] عن ابن زيد: «... وطلق رجل امرأته حتى إذا كادت أن تَحِلَّ ارتجعها، ثم استأنف بها طلاقًا بعد ذلك لِيُضارَّها بتركها، حتى إذا كان قبل انقضاء عدتها راجعها، وصنع ذلك مرارًا، فلما علم الله ذلك منه، جعل الطلاق ثلاثًا: مرتين، ثم بعد المرتين إمساكٌ بمعروف أو تسريح بإحسان».

---

(١) «تفسيره» (٤/ ١٢٥، ١٢٦).

(٢) «المستدرك» (٢/ ٢٧٩، ٢٨٠). وأخرجه أيضًا الترمذي (١١٩٢).

(٣) في «التفسير» (٤/ ١٢٦).

(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٢٦).

فقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ يعني ـ والله أعلم ـ: الطلاق الذي تعقبه رجعة؛ لأن هذا هو المعهود لهم سابقًا، والمعهود في القصة التي كانت سبب النزول، والمعهود في الآية التي قبلها، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾.

فكأنه قال: الطلاق الذي تعقبه رجعة إنما هو مرَّتان، لا مِرارٌ كثيرة، كما أراد ذلك الرجل المضارُّ أن يفعل.

وعليه، فكل مرة من المرتين عبارة عن طلاق عقبتْه رجعةٌ، لأن هذا ردّ على ذلك المضارّ الذي أراد أن يفعل هذا، أي الطلاق والرجعة مرارًا.

وقوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ أريد به ــ والله أعلم ــ: وبعد أن يطلق أحدكم [ثم يراجع] ثم يطلق ثم يراجع، لا يبقى له إلا أن يمسكها ويحتفظ بها، أو يُسرِّحها السراحَ الأخير، وهو الطلاق الثالث.

قال في الفتح[(١)]: «معنى قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ فيما ذكر أهل العلم بالتفسير، أي: أكثر الطلاق الذي يكون بعده الإمساك أو التسريح مرتان، ثم حينئذٍ إما أن يختار استمرار العصمة فيمسك الزوجة، أو المفارقة فيسرِّحها بالطلقة الثالثة، وهذا التأويل نقله الطبري وغيره عن الجمهور».

ثم ذكر القول الثاني، وسيأتي، ثم قال[(٢)]: «ويرجِّح الأولَ ما أخرجه

---

(١) (٩/ ٣٦٦).

(٢) أي الحافظ في «الفتح» (٩/ ٣٦٦).

الطبري(١) وغيره من طريق إسماعيل بن سميع عن أبي رزين قال: «قال رجل: يا رسول الله ! الطلاق مرتان، فأين الثالثة؟ قال: **إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**».

أقول: وفي رواية للطبري(٢): «قال رجل: يا رسول الله ! يقول الله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ﴾ فأين الثالثة؟ قال: **التسريح بإحسان**». (تفسير ابن جرير ٢/ ص٢٦٠).

ثم قال الحافظ(٣): «وسنده حسن، لكنه مرسلٌ؛ لأن أبا رزين لا صحبة له، وقد وصله الدارقطني(٤) من وجهٍ آخر، فقال: «عن أنس» لكنه شاذ، والأول هو المحفوظ... والأخذ بالحديث أولى، فإنه مرسل حسن، يعتضد بما أخرجه الطبري(٥) من حديث ابن عباس بسندٍ صحيحٍ قال: «**إذا طلَّق الرجل امرأته تطليقتين، فليتق الله في الثالثة، فإما أن يُمسِكها فيُحسِن صحبتها، أو يُسرِّحها فلا يظلمها من حقها شيئًا**». (فتح الباري ج٩/ ص٢٩٣).

وقال ابن جرير(٦): «فقال بعضهم: عَنَى الله تعالى ذِكره بذلك الدلالةَ

(١) «تفسيره» (٤/ ١٣٠).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٣١). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «تفسيره» (١/ ٩٣) و«المصنف» (١١٠٩١) وأبو داود في «المراسيل» (ص١٤٥) وابن أبي حاتم في «التفسير» (٢/ ٤١٩).

(٣) في «الفتح» (٩/ ٣٦٦).

(٤) في «سننه» (٤/ ٤) وقال: والصواب مرسل.

(٥) في «التفسير» (٤/ ١٢٨).

(٦) المصدر نفسه (٤/ ١٣٠).

على اللازم للأزواج للمطلقات اثنتين بعد مراجعتهم إياهن من التطليقة الثانية من عشرتهن بالمعروف، أو بفراقهن بطلاق».

ثم قال(١) بعد أن ذكر الحديث وغيره، وذكر القول الثاني: «فإن اتباع الخبر عن رسول الله ﷺ أولى بنا من غيره، فإذ كان ذلك هو الواجب، فبيِّنٌ أن تأويل الآية: الطلاق الذي لأزواج النساء على نسائهم فيه الرجعة مرتان، ثم الأمر بعد ذلك إذا راجعوهن في الثانية إما إمساك بمعروف، وإما تسريح منهم لهن بإحسان بالتطليقة الثالثة». (تفسير ابن جرير ج٢/ ص ٢٥٩- ٢٦٠).

[ص٦] أقول: والقول الثاني حكاه ابن جرير فقال(٢): «وقال آخرون: بل عنى الله بذلك الدلالة على ما يلزمهم لهن بعد التطليقة الثانية من مراجعةٍ بمعروف، أو تسريحٍ بإحسان بترك رجعتهن حتى تنقضي عدتهن».

ثم روى عن السدي(٣) قال: «إذا طلَّق واحدةً أو اثنتين إما أن يمسك، ويمسك: يراجع بمعروف، وإما سكت عنها حتى تنقضي عدتها».

وعن الضحاك(٤) قال: «يعني تطليقتين بينهما مراجعة، فأمر أن يمسك أو يسرح بإحسان».

وروى عنه قبل ذلك(٥): «والتسريح أن يدَعَها حتى تمضي عدتها». (تفسير ابن جرير ج٩/ ص٢٦٠).

---

(١) في «التفسير» (٤/ ١٣٢).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٣١).

(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٣١، ١٣٢).

(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

(٥) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

وأخرج[١] في تفسير سورة الطلاق عن الضحاك في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ قال: «يعني بالمخرج واليسر: إذا طلَّق واحدةً ثم سكت عنها، فإن شاء راجعها بشهادة رجلين عدلين، فذلك اليسر الذي قال الله، وإن مضت عدتها ولم يراجعها كان خاطبًا من الخُطَّاب، وهو الذي أمر الله به، وهكذا طلاق السنة، فأما من طلَّق عند كل حيضة فقد أخطأ السنة، وعصى الرب، وأخذ بالعسر». (تفسير ابن جرير ج٢٨/ ص ٨٢).

أقول: قال ابن جرير[٢] في تحرير القول الثاني: «وكأن قائلي هذا القول الذي ذكرناه عن السدي والضحاك ذهبوا إلى أن معنى الكلام: الطلاق مرتان، فإمساكٌ [في] كل واحدة منهما لهن بمعروف، أو تسريح لهن بإحسان».

أقول: وحاصله هكذا: المرة الأولى فمراجعةٌ أو تركٌ حتى تنقضي عدتها، فإذا راجع وأراد الطلاق فالمرة الثانية، فمراجعةٌ أو تركٌ حتى تنقضي عدتها، ثم قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾.

ومعناها على هذا: فإذا راجع من الثانية، ثم بدا له الطلاق فإن طلَّقها... إلخ.

وعلى هذا، فهذا القول الثاني لا يخالف القول الأول فيما ذهب إليه

(١) «التفسير» (٢٣/ ٤٤).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

أهل المذهب الثالث[١].

أقول: والقائلون بأن الإمساك هو الرجعة يقولون كما ذكر بأن....[٢] فبعد المرتين إما مراجعة و.... في الاعتراض إما مراجعة وإما طلاق.

فإن قيل: لكنه جاء الطلاق بعد ذلك في قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾.

[قيل]: هو مبني على فرض الإمساك وهو المراجعة؛ لأنه قد حصر الأمر بعد الثنتين في مراجعة أو عدمها، فإن عدمت حتى انقضت العدة كما هو ظاهر، فلا موقع للطلاق الثالث، وإنما يكون له موقع على فرض وقوع المراجعة، فتدبر.

وأما من قال: المرتان طلقتان عند كل طهر واحدة، فلم يتبين ما يفسرون به الإمساك والتسريح، وعلى كل حال فقولهم مردود من أصله.

وعلى كلٍ من الأقوال الثالثة، فقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ المراد بها الطلاق الثالث.

أما على قول من قال: الإمساك الإبقاء في العصمة، والتسريح الطلاق، فإنه يقول: إن قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ مبني على التسريح، كأنه قال: فإن وقع منه التسريح الذي تقدم ذكره. والتسريح هو الطلاق الثالث عند هؤلاء.

وأما من قال: الإمساك المراجعة بعد كل من الطلقتين، والتسريح عدم

---

(١) بعدها صفحتان كتبهما المؤلف، ثم شطب عليهما. وكتب بعد صفحات ملحقًا يناسب هذا المكان.

(٢) الكلمات مخرومة في الأصل في مواضع النقط.

المراجعة، فإنه يقول: إن الطلقة الثالثة إنما ذكرت في قوله: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا ﴾.

وأما من قال: المرتان طلقتان في كل طهر واحدة، فلا بد أن يوافق أحد القولين المتقدمين، ولو كان يقول بخلاف ذلك لكان الظاهر أن يحكيه ابن جرير.

نعم، ذكر ابن جرير[1] في تفسير ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ ﴾ عن ابن عباس قوله: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ يقول: «إن طلَّقها ثلاثًا لا تحل حتى تنكح زوجًا غيره».

رواه من طريق عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة، وفي كل منهم كلام، وهو مع ذلك منقطع، فإن ابن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس، وصحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس يستأنس بها أهل العلم، ولا يحتجون بها.

على أن هذا الأثر لو صح لوجب حملُه على معنى «إن طلَّقها» الثالثةَ، فتمَّ طلاقُها «ثلاثًا»، توفيقًا بين هذا وبين الروايات الصحيحة عنه[2].

واحتج أهل المذهب الثاني بالآية ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ فإن المراد بالإمساك المراجعة، وبالتسريح الطلاق، كأنه قال: وبعد المرتين إما مراجعة وإما طلاق.

وهذا يدل أن المرة الثانية طلاق لم يعقبه رجعة، إذ لو كانت طلاقًا

---

(١) في «تفسيره» (٤/ ١٦٦).

(٢) هنا نهاية الملحق، وما بعدها وراء صفحة الملحق.

ورجعة لما أمكن أن تكون بعدها مراجعة أخرى، وإذا ثبت أن المرة الثانية طلاقٌ تصلح بعده المراجعة ويصلح الطلاق، فقد وقعت المرة الثالثة من الطلاق عقب الطلاق الثاني بدون تخلل رجعة، وإذا جاز هذا بين الثانية والثالثة فليجز بين الأولى والثانية، ولا قائل بالفرق.

فالجواب: أن جمهور السلف فسروا الإمساك ههنا بالإبقاء في العصمة، لا بالمراجعة، ونظيره قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وقد أخرج الحاكم في «المستدرك»[١] عن أنسٍ قال: «جاء زيد بن حارثة يشكو إلى رسول الله ﷺ من زينب بنت جحش، فقال النبي ﷺ: أمسِك عليك أهلَك، فنزلت».

وذكر ابن جرير[٢] أثرًا عن ابن زيد، وفيه: «فجاء فقال: يا رسول الله! إني أريد أن أفارق صاحبتي، قال: مالك؟ أرابَكَ منها شيءٌ؟ قال: لا والله ما رابني منها شيءٌ يا رسول الله، ولا رأيت إلا خيرًا، فقال له رسول الله ﷺ: أمسِكْ عليك زوجك واتق الله».

وروى أثرًا عن قتادة بنحوه[٣]. (تفسير ابن جرير ج٢٢/ ص٩).

وأصرح منه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

---

(١) (٢/ ٤١٧).

(٢) «تفسيره» (١٩/ ١١٦).

(٣) المصدر نفسه (١٩/ ١١٥).

وأكثر ما يجيء الإمساك في القرآن بهذا المعنى، أي عدم الإرسال.

وإنما ذكرت الآيتين لئلا يقول قائل: قد جاء في القرآن ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ في موضعين، والمراد به في كل منهما «فراجعوهن»، فينبغي أن يكون قوله هنا: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ أي مراجعة.

على أنه قد يقال: فرق بين قوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ﴾، وقوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾، فإن الاسم يدل على الثبات واللزوم، فيقتضي أن هذا الإمساك هو الإبقاء في العصمة؛ لأنه استمرار شيء ثابت، والفعل يدل على التجدد والحدوث، فيقتضي في قوله: «فأمسكوا» أي أحدثوا إمساكًا، وهو المراجعة، فتأمل.

وقال ابن جرير[١] بعد أن ذكر أثر عروة وما في معناه: «فتأويل الآية على هذا الخبر الذي ذكرنا: عدد الطلاق الذي لكم أيها الناس فيه على أزواجكم الرجعةُ تطليقتان، ثم الواجب على من راجع منكم بعد التطليقتين إمساكٌ بمعروف، أو تسريح بإحسان».

ثم حكى قول من قال: إن «المرتان» طلقتان في كل طهر واحدة، ثم الواجب بعد ذلك إما إمساك بمعروف وإما تسريح بإحسان، ثم رده بأنه مخالفٌ لظاهر التنزيل، ولمرسل عروة وعواضده.

ثم حكى الخلاف في تأويل الإمساك والتسريح قال[٢]: فقال بعضهم:

(١) «تفسيره» (٤/ ١٢٧).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ١٣٠).

عنى الله تعالى ذكره بذلك الدلالة على اللازم للأزواج للمطلقات اثنتين بعد مراجعتهم إياهن من التطليقة الثانية من عشرتهن بالمعروف أو فراقهن[١] بطلاق».

وذكر حديث أبي رزين الآتي وآثارًا لا أراها صريحة فيما قال.

ثم قال[٢]: «وقال آخرون: بل عنى الله بذلك الدلالة على ما يلزمهم لهن بعد التطليقة الثانية من مراجعة بمعروف، أو تسريح بإحسان بترك رجعتهن».

ثم روى عن السدي قال[٣]: «إذا طلَّق واحدة أو اثنتين، إما أن يمسك ـ ويمسك: يراجع بمعروف ـ وإما سكت عنها حتى تنقضي عدتها».

وعن الضحاك قال[٤]: «يعني تطليقتين بينهما مراجعة، فأمر أن يمسك أو يسرح بإحسان».

ثم رد هذا التأويل بحديث أبي رزين[٥]: «قال رجل: يا رسول الله! قول الله ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ ﴾ فأين الثالثة؟ قال: التسريح بإحسان».

ثم قال[٦]: «فبيِّنٌ أن تأويل الآية: الطلاق الذي لأزواج النساء على

(١) في الأصل: «بفراقهن»، والتصويب من تفسير الطبري.
(٢) المصدر السابق (٤/ ١٣١).
(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٣١، ١٣٢).
(٤) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).
(٥) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢، ١٣٠).
(٦) المصدر نفسه (٤/ ١٣٢).

نسائهم فيه الرجعة مرتان، ثم الأمر بعد ذلك إذا راجعوهن في الثانية إما إمساكٌ بمعروف، وإما تسريحٌ لهن بإحسان بالتطليقة الثالثة». (تفسير ابن جرير ج٢/ ص٢٥٩- ٢٦٠).

[ص٧] السُّنَّــة

المذهب الأول: قالوا: السنة معنا، ففي حديث عائشة الذي في الصحيحين(١) وغيرهما في قصة امرأة رفاعة: أنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إني كنت عند رفاعة، فطلقني فبتَّ طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزَّبير، وإنما معه مثل هُدْبة الثوب، فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «**أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى يذوق عسيلتك، وتذوقي عسيلته**».

قال الإمام الشافعي(٢): «فإن قيل: فقد يجوز أن يكون رفاعة بتَّ طلاقها في مرات.

قلت: ظاهره مرةً واحدةً».

وفي حديث فاطمة بنت قيس، وهو في صحيح مسلم(٣)، وأشار إليه البخاري(٤): «أن زوجها طلَّقها ثلاثًا، فلم يجعل لها النبي ﷺ سكنى ولا نفقة».

---

(١) البخاري (٢٦٣٩) ومسلم (١٤٣٣).

(٢) «الأم» (١٠/ ٢٥٩).

(٣) رقم (١٤٨٠).

(٤) انظر «الصحيح» مع «الفتح» (٩/ ٤٧٧) وكلام الحافظ عليه.

وفي الصحيحين[(١)] من حديث عائشة: «أن رجلًا طلَّق امرأته ثلاثًا، فتزوجت فطلق، فسئل النبي ﷺ: أتحلُّ للأول؟ قال: **لا، حتى يذوق عُسيلتها، كما ذاق الأول**».

وفي الصحيحين[(٢)] من حديث سهل بن سعد في قصة عويمر العجلاني: «أنه بعد أن لاعنَ زوجته قال: كذبتُ عليها يا رسول الله إن أمسكتُها، فطلقها ثلاثًا قبل أن يأمره رسول الله ﷺ».

قال الإمام الشافعي[(٣)]: «وأن النبي ﷺ علَّم عبد الله بن عمر موضع الطلاق، ولو كان في عدد الطلاق مباحٌ و محظورٌ علَّمه ـ إن شاء الله ـ إياه؛ لأن من خفي عليه أن يطلق امرأته طاهرًا، كان ما يُكره من عدد الطلاق ويُحَبّ ـ لو كان فيه مكروه ـ أشبه أن يخفى عليه... وطلق ركانة امرأته البتة، وهي تحتمل واحدةً، وتحتمل ثلاثًا، فسأله النبي ﷺ عن نيته وأحلفه، ولم نعلمه نهى أن يطلق البتة يريد بها ثلاثًا، وطلق عبد الرحمن بن عوف امرأته ثلاثًا».

رده: قالوا: أما الحديث الأول فقد جاء مفسرًا على خلاف ما ظننتم، ففي الصحيحين[(٤)]: «... فقالت: يا رسول الله ! إنها كانت عند رفاعة، فطلَّقها آخر ثلاث تطليقات» (صحيح البخاري ج٨/ ص٢٣، صحيح مسلم ج٤/ ص١٥٤).

(١) البخاري (٥٢٦١) ومسلم (١٤٣٣/ ١١٥).
(٢) البخاري (٥٣٠٨) ومسلم (١٤٩٢).
(٣) «الأم» (٦/ ٤٥٧).
(٤) البخاري (٦٠٨٤) ومسلم (١٤٣٣/ ١١٣).

وهكذا الحديث الثاني، ففي رواية عند مسلم[١]: «أن فاطمة بنت قيس أخبرته أنها كانت تحت أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، فطلقها آخر ثلاث تطليقات»، وفي رواية أخرى[٢]: «... فأرسل إلى امرأته فاطمة بنت قيس بتطليقة كانت بقيت من طلاقها». (صحيح مسلم ج٤/ ص١٩٦- ١٩٧).

وأما الحديث الثالث فالظاهر أنه مختصرٌ من حديث امرأة رفاعة، كما جوزه الحافظ في الفتح[٣]، قال: «وسيأتي في شرح قصة رفاعة أن غيره وقع له مع امرأته نظير ما وقع لرفاعة، فليس التعدد في ذلك ببعيد». (فتح الباري ج٩/ ص٢٩٥).

وذكر في (ص٣٧٥- ٣٨٠)[٤] تلك الروايات، وهي بين ضعيفٍ أو غلطٍ في قصة امرأة رفاعة، فانظرها إن شئت.

وأما الحديث الرابع فقصة عويمر، رواها جماعة من الصحابة، ولم يذكر أحدٌ منهم الطلاق إلا في رواية الزهري عن سهل بن سعد.

والزهري يقول تارة: «فطلقها»، رواه عنه هكذا الأوزاعي، كما في صحيح البخاري في تفسير سورة النور[٥]، وعبد العزيز بن أبي سلمة عند أحمد (المسند ج٥/ ص٣٣٧)[٦].

---

(١) رقم (١٤٨٠/ ٤٠).

(٢) رقم (١٤٨٠/ ٤١).

(٣) (٩/ ٣٦٧).

(٤) (٩/ ٤٦٤ ـ ٤٦٩).

(٥) البخاري (٤٧٤٥).

(٦) رقم (٢٢٨٥٦).

وتارةً يقول: «ففارقها»، هكذا رواه عنه جماعة، منهم فليح عند البخاري في تفسير سورة النور[(١)]، وابن أبي ذئب عند البخاري أيضًا في الاعتصام[(٢)]، وعبد العزيز بن أبي سلمة وإبراهيم بن سعد عند النسائي[(٣)]، وعقيل عند أحمد (المسند ج٥/ ص٣٣٧)[(٤)].

وتارة يقول: «فطلقها ثلاثًا»، هكذا رواه مالك وابن جريج[(٥)] وغيرهما.

قال الحافظ في الفتح[(٦)]: «في رواية ابن إسحاق ـ يعني عن الزهري ـ: ظلمتُها إن أمسكتُها، فهي الطلاق، فهي الطلاق، فهي الطلاق».

أقول: والذي في مسند أحمد «هي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق». (مسنده ٥/ ٣٣٤)[(٧)].

ثم قال الحافظ[(٨)]: «وقد تفرد بهذه الزيادة ولم يتابع عليها، وكأنه رواه بالمعنى؛ لاعتقاده منع جمع الطلقات». (فتح الباري ٩/ ٣٦٥).

وفي هذا نظر، فمن البين أن اختلاف هذه الألفاظ: «فطلقها»،

(١) رقم (٤٧٤٦).
(٢) رقم (٧٣٠٤).
(٣) (٦/ ١٧١).
(٤) رقم (٢٢٨٥٣).
(٥) انظر البخاري (٥٣٠٨، ٥٣٠٩).
(٦) (٩/ ٤٥١).
(٧) رقم (٢٢٨٣١).
(٨) «الفتح» (٩/ ٤٥١).

«ففارقها»، «فطلقها ثلاثًا» ليس من سهل بن سعد، وإنما هو من الزهري، ومن الجائز أن يعني الزهري بقوله: «فطلقها ثلاثًا» أنه كرر الطلاق ثلاثًا، وهذا اللفظ يصدق بما إذا كان التكرار صالحًا للتوكيد، فتكون هذه الرواية موافقة لرواية ابن إسحاق، ومن الجائز أيضًا أن يكون الزهري سمع الحديث من سهل باللفظ الذي ذكره ابن إسحاق، ولكن كان الزهري يرويه بالمعنى، فقال مرة: «فطلقها ثلاثًا» بناءً على ما ظنه من أن هذا اللفظ يثبت به ثلاث طلقات، ثم تردد في ذلك، فكان يقول تارةً: «فطلقها» ويقتصر عليه، وتارةً: «ففارقها» ويقتصر عليه، وذكر ابن إسحاق أصل اللفظ الذي سمعه(١) من سهل، فقد كان لابن إسحاق اختصاص بالزهري، قال ابن عيينة: «رأيت الزهري قال لمحمد بن إسحاق: أين كنت؟ فقال: هل يصل إليك أحد؟ قال: فدعا حاجبه وقال: «لا تحجبه إذا جاء». (ذكره في تهذيب التهذيب)(٢).

فأما أن يسمع ابن إسحاق «فطلقها ثلاثًا» فيراها مخالفة لرأيه، فيبدلها بلفظ يوافق رأيه، وينسبه إلى صاحب القصة، فهذا بغاية البعد، وليس هذا من الرواية بالمعنى، بل من التحريف والتبديل، وحاشا ابن إسحاق من ذلك(٣).

[ص٨] قالوا: وعلى فرض أنه ثبت ثبوتًا لا ريب فيه أن عويمرًا طلَّق ملاعنته ثلاث طلقات بحضرة النبي ﷺ، ولم ينكر عليه، ودل ذلك على الجواز، فليس في هذا ما يدل على إباحة جمع الطلاق مطلقًا، فليجز مثل

---

(١) أي الزهري.

(٢) (٩/ ٤٠).

(٣) ثم الكلام يتصل بعد خمس ورقات في الأصل.

ذلك في مثل هذه الواقعة، وهي أن يطلق الزوج زوجته التي اطلع على زناها ولاعنَها فالتعنت، ولا يُقاس عليها من ليس مثل معناها.

على أنه قد أغنى الله الملاعن عن الطلاق بقضائه بالتفريق بينهما مؤبدًا بغير طلاق.

وقد أخرج النسائي[1] وغيره بسند صحيح عن مخرمة بن بكير عن أبيه قال: سمعت محمود بن لبيد قال: «أُخبِر رسول الله ﷺ عن رجل طلَّق امرأته ثلاث تطليقات جميعًا، فقام غضبانَ، فقال: **أيُلْعَب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**، حتى قام رجلٌ وقال: ألا أقتله؟». (سنن النسائي ٢/ ٦٩٥).

ومحمود بن لبيد ولد في عهد النبي ﷺ، فالحديث مرسلٌ صحيحٌ.

وأخرج البيهقي[2] وغيره من حديث أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما بالُ رجالٍ يلعبون بحدود الله؟ طلقتك راجعتك، طلقتك راجعتك!**».

ورجاله رجال الصحيح إلا أن فيهم من يدلس.

وفي رواية: «**لِمَ يقول أحدكم لامرأته: قد طلقتك، قد راجعتك؟ طلقوا المرأة في قُبُل عدتها**» (سنن البيهقي ٧/ ٣٢٢- ٣٢٣).

وأخرج الحاكم[3] وغيره من حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ:

(١) (٦/ ١٤٢).

(٢) «السنن الكبرى» (٧/ ٣٢٢). وأخرجه أيضًا ابن ماجه (٢٠١٧).

(٣) «المستدرك» (٢/ ١٩٦). وأخرجه أيضًا أبو داود (٢١٧٨) وابن ماجه (٢٠١٨).

«أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

قال الحاكم: صحيح الإسناد. وقال الذهبي: على شرط مسلم.

وأورده البيهقي[(١)] من طرق موصولًا ومن أخرى مرسلًا، ورجّح بعض الحفاظ إرساله، قال صاحب الجوهر النقي: «... فهذا يقتضي ترجيح الوصل، لأنه زيادة وقد جاء من وجوه». (الجوهر النقي مع سنن البيهقي)[(٢)].

أقول: وإن كان مرسلًا فمرسلٌ صحيحٌ، له شواهد وعواضد، فهو صالحٌ للحجة، إن شاء الله تعالى.

ولا خفاء أن الله عز وجل إنما أحله مع بغضه له؛ لعلمه أن الحاجة تشتدُّ إليه، ومن القواعد المقررة أن ما أبيح للضرورة قُدِّر بقدرها، والضرورة أو الحاجة المشروعة يكفي للتخلص منها واحدة، وأما المنافع التي تقدم أن الزوج قد يحتاج إلى تعجلها، فقد مر الكلام عليها.

(ملحق)

ما يختص بالمذهب الثاني: قالوا: قد صح عن ابن مسعود أنه قال: «طلاق السنة أن يطلقها في كل طهر تطليقة، فإذا كان آخر ذلك فتلك العدة التي أمر الله بها» (سنن الدارقطني ٤٢٧)[(٣)]. أخرجه من طريق حفص بن غياث عن الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله.

---

(١) «السنن الكبرى» (٧/ ٣٢٢).

(٢) «الجوهر النقي» (٧/ ٣٢٣).

(٣) (٤/ ٥).

وقال ابن أبي شيبة في «مصنفه»[١]: حدثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله، فذكره بنحوه.

وأخرجه ابن جرير[٢] مطولًا: ثنا ابن حميد ثنا جرير عن مطرِّف عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن عبد الله في قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ قال: «يطلقها بعدما تطهر من قبل جماع، ثم يدعها حتى تطهر مرة أخرى، ثم يطلقها إن شاء، ثم إن أراد أن يراجعها راجعها، ثم إن شاء طلَّقها، وإلا تركها حتى تتم ثلاثُ حِيضٍ، وتبين منه». (تفسير ابن جرير ٢/ ٢٥٩).

قالوا: وقول الصحابي: «السنة كذا» في حكم الرفع.

وجاء عن ابن عباس نحوه.

أخرج ابن جرير[٣] في تفسير سورة الطلاق، من طريق ابن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس: «أنه كان يرى طلاق السنة طاهرًا من غير جماع، وفي كل طهر، وهي العدة التي أمر الله بها» (تفسير ابن جرير ج٢٨/ ص٧٧).

قالوا: وهذا هو المروي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من التابعين.

---

(١) (٩/ ٥١٥).

(٢) «تفسيره» (٤/ ١٢٨).

(٣) المصدر نفسه (٢٣/ ٢٣).

وقد ثبت في الصحيحين[(١)] وغيرهما من حديث ابن عمر في قصة طلاقه امرأته وهي حائض أن النبي ﷺ قال لعمر: «**مُرْه فليراجعْها، ثم ليمسكْها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ، وإن شاء طلَّق قبل أن يمس**».

قالوا: وإنما لم يرخص له أن يطلق في الطهر الذي يلي تلك الحيضة؛ لأن محل الطلاق كان في الطهر الذي قبلها، ليكون بينه وبين الطلقة الثانية طهر وحيضة كاملة، فلما أوقعه في الحيضة أمره أن لا يوقع الطلقة الثانية إن أراد إلا بعد أن تطهر ثم تحيض ثم تطهر، ليتم له طهر وحيضة كاملة بين الطلقتين، فدل الحديث على جواز إيقاع الطلقة بعد الطلقة إذا كان بينهما طهر لم يقربها فيه، ثم حيضة كاملة.

جواب المذهب الثالث: قالوا: الأعمش وأبو إسحاق إمامان ولكنهما مدلسان، وابن حميد هو محمد بن حميد الرازي متهم، والصحيح عن ابن مسعود أنه قال: «الطلاق للعدة طاهرًا من غير جماع». أخرجه ابن جرير من طرق (تفسير ابن جرير ج٢٨/ ص ٧٦- ٧٧)، وذكر الحافظ في الفتح[(٢)] أن سنده صحيح. (فتح الباري ج٩/ ص٢٧٦)[(٣)].

وقال ابن أبي شيبة[(٤)]: ثنا وكيع عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي

(١) البخاري (٥٢٥١) ومسلم (١٤٧١).
(٢) «الفتح» (٩/ ٣٤٦).
(٣) أشار المؤلف هنا إلى ملحق في آخر الرسالة.
(٤) «المصنف» (٩/ ٥١١) طبعة عوامة.

الأحوص عن عبد الله قال: «من أراد الطلاق الذي هو الطلاق، فليطلقها تطليقة ثم يدعها حتى تحيض ثلاث حيض».

وبسند صحيح عن طاوس[(١)]: «طلاق السنة أن يطلق الرجل امرأته طاهرًا في غير جماع، ثم يدعها حتى تنقضي عدتها».

وبسندٍ صحيح عن أبي قلابة[(٢)] نحوه.

وقال[(٣)]: ثنا ابن إدريس عن هشام عن ابن سيرين عن عَبيدة عن علي قال: «ما طلَّق رجل طلاق السنة فندم»، وفسَّره في رواية أخرى[(٤)] فقال: «يطلقها واحدة ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض».

وقال[(٥)]: ثنا وكيع عن سفيان عن مغيرة عن إبراهيم قال: كانوا يستحبون أن يطلقها واحدةً، ثم يتركها حتى تحيض ثلاثَ حِيَضٍ.

ثنا[(٦)]: شبابة بن سوَّار عن شعبة عن الحكم وحماد في الطلاق السنة قالا: «يطلق الرجل امرأته ثم يدعها حتى تنقضي عدتها»[(٧)].

وأما أثر ابن عباس فهو مختصر من حديثه في قصة طلاق ركانة،

(١) المصدر نفسه (٩/ ٥١١).
(٢) المصدر نفسه (٩/ ٥١٢).
(٣) المصدر نفسه (٩/ ٥١١).
(٤) المصدر نفسه (٩/ ٥١٢).
(٥) المصدر نفسه (٩/ ٥١٢).
(٦) المصدر نفسه (٩/ ٥١٢).
(٧) هنا نهاية الملحق، ثم يرجع الكلام إلى صفحة (٨).

وسيأتي، وليس فيه ذكر «السنة»، وإنما فيه بعد أن ذكر القصة: «فكان ابن عباس يرى إنما الطلاق عند كل طهر».

ولفظ «السنة» في هذا المختصر إما من قول عكرمة، وإما من قول من بعده، وسيأتي بقية الكلام على هذا.

قالوا: وأما حديث ابن عمر فالطلقتان فيه ليستا متتابعتين، فإنه أمره بالمراجعة من الأولى، وعليه فالطلقة الثانية تكون في قُبُل العدة، فأين هذا من مذهبكم؟

وقد ذكر العلماء توجيهات أخرى غير ما قلتم، منها قولهم: لو طلَّقها عقب تلك الحيضة كان قد راجعها ليطلقها، وهذا عكس مقصود الرجعة، فإنها شرعت لإيواء المرأة، ولهذا أسماها إمساكًا، فأمره أن يمسكها في ذلك الطهر، وأن لا يطلق فيه حتى تحيض حيضة أخرى ثم تطهر، لتكون الرجعة للإمساك.

ويؤيد ذلك أن الشارع أكد هذا المعنى حين أمره أن يمسكها (يمسها) في الطهر الذي يلي الحيض الذي طلَّقها فيه، لقوله في رواية عبد الحميد بن جعفر[1]: **«مُره أن يراجعها، فإذا طهرت مسَّها، حتى إذا طهرت أخرى فإن شاء طلَّقها، وإن شاء أمسكها»**.

فإذا كان قد أمره بأن يمسكها (يمسَّها) في ذلك الطهر، فكيف يصح له أن يطلقها فيه؟ وقد ثبت النهي عن «الطلاق في طهرٍ جامعها فيه» (فتح الباري

(١) ذكرها الحافظ في «الفتح» (٩/ ٣٥٠).

ج٩/ ص٢٨٠)[١].

وقوله في الرجعة: إنها شرعت لإمساك المرأة يُبيّنه أن الله تعالى قيَّد استحقاقها بإرادة الإصلاح، قال تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗا﴾، وقال: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾، وقال: ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾.

وفي الحديث دليل لنا، فإنه ذكر الطلقة الثانية، ثم قال: «فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء»، ولم يذكر بعد الطلقة الثانية إلا التنبيه على الآية، ودلالة الآية ظاهرة فيما ذهبنا إليه، فلذلك ــ والله أعلم ــ اكتفى بها عن أن يقول: ثم لا تطلق الثالثة إلا إذا راجعت من الثانية، ولو كان الأمر كما قلتم لكان الظاهر أن يذكر الثالثة[٢]، لأن ما قلتم خلاف ظاهر الآية[٣].

وأما سكوت النبي ﷺ عن تعليم ابن عمر، فالظاهر أن عمر وابنه كان يعلمان ذلك، وقد روي عنهما تحريم إيقاع الثلاث جميعًا، والظاهر أن ابن عمر كان يعلم حرمة الطلاق في الحيض، وإنما وقعت منه زلَّةٌ، ولم يعلم هو وأبوه كيف المَخْلَص منها، فلذلك سأل عمر النبي ﷺ. والله أعلم.

ومما يدل على علمه ما ثبت أن النبي ﷺ تغيظ لما أخبره عمر.

وأما ركانة فإنه أخبر أنه إنما أراد واحدة، وحلف على ذلك، فلما تبين أنه إنما طلَّق واحدةً، لم يكن هناك باعث في الحال إلى بيان تحريم إيقاع

(١) (٩/ ٣٥٠).

(٢) في الأصل: «الثانية».

(٣) ثم يتصل الكلام بالملحق الذي في الصفحة الآتية.

الثلاث دفعة.

وأما عبد الرحمن بن عوف فقد ثبت أنه إنما طلَّقها آخر ثلاث تطليقات كانت لها، انظر الجوهر النقي مع سنن البيهقي (ج٧/ ص٣٣٠).

أقول: ولقصة ابن عمر وركانة تعلقٌ بوقوع الثلاث دفعة أو عدمه، وكذلك حديث أبي موسى، وحديث محمود بن لبيد، بل لهذا الحكم ـ أعني تحريم إيقاع الثلاث دفعة أو إباحته ـ علاقة بذلك، فانتظر بيانها في الباب الثاني، إن شاء الله تعالى.

* * * *

[ص١] الباب الثاني(١) في الوقوع

المسألة الأولى: في وقوع الطلاق البدعي

الجمهور على وقوعه(٢).

احتج الجمهور من القرآن بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ الآية، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ الآية، وقوله: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ﴾ الآية.

قالوا: والطلاق في هذه الآيات عامٌّ يتناول الطلاق المأذون فيه وغيره؛ لأن الطلاق كلمة معروفة المعنى في اللغة، لم يخصها الشارع بالطلاق المأذون فيه.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ فأفهم أن من لم يتق الله لم يجعل له مخرجًا، أي: بل يضيق عليه، والتضييق هو أن يعتد عليه بطلاقه.

---

(١) قبله: «بسم الله الرحمن الرحيم». وهذا الباب أربع صفحات بدون ترقيم في الأصل، ورقمناه ترقيمًا جديدًا من واحد.

(٢) بعدها بياض في الأصل بقدر خمسة أسطر.

ومن السنة بحديث الصحيحين[(١)] وغيرهما ـ بل هو متواترٌ ـ أن ابن عمر طلَّق امرأته وهي حائض، فأخبر عمر النبي ﷺ بذلك، فقال له: «**مره فليراجعها**» الحديث.

قالوا: والمراجعة إنما تكون بعد طلاق واقع.

قالوا: وقد أخرج ابن وهب في مسنده[(٢)] عن ابن أبي ذئب، أن نافعًا أخبره: أن ابن عمر طلَّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «**مره فليراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر**»، قال ابن أبي ذئب في الحديث عن النبي ﷺ: «وهي واحدة».

قال ابن أبي ذئب: وحدثني حنظلة بن أبي سفيان أنه سمع سالمًا يحدث عن أبيه عن النبي ﷺ بذلك.

وأخرجه الدارقطني[(٣)] من طريق يزيد بن هارون عن ابن أبي ذئب وابن إسحاق جميعًا عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «هي واحدة». (فتح الباري ج٩/ ص٢٨٢- ٢٨٣)[(٤)].

وفي صحيح البخاري[(٥)] عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: «حُسِبَتْ علي بتطليقة».

---

(١) البخاري (٥٢٥١) ومسلم (١٤٧١).

(٢) انظر «فتح الباري» (٩/ ٣٥٣).

(٣) «سننه» (٤/ ٩).

(٤) «فتح الباري» (٩/ ٣٥٣).

(٥) رقم (٥٢٥٣).

قال المانعون: أما عموم الآيات فيخصه قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، فدل اتفاقًا على أن المأذون فيه هو الطلاق للعدة، فما وقع من صورة طلاق وليس للعدة فهو غير مأذون فيه اتفاقًا.

والأصل في النكاح أنه عقد لازمٌ يحب الله بقاءه، ولا يرضى قطعه، وقد مر دليل ذلك، وفي بعض الشرائع المتقدمة لا يمكن قطعه البتة، وإنما رخص الله تعالى لهذه الأمة في قطعه لشدة الحاجة إليه، فالطلاق رخصة، فإذا أوقعه الرجل كما أذن الله له وقع، وإذا أوقعه كما نهاه الله تعالى لم يقع.

[ص٢] **واحتج الجمهور** من السنة بحديث ابن عمر المشهور بل المتواتر، ولهم فيه حجج:

الأولى: قول النبي ﷺ «فليراجعها»، والمراجعة حقيقة شرعية في ردّ الزوج لو أوقع عليها طلاقًا رجعيًا إلى عصمة نكاحه في العدة.

الثانية: قوله: «ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ، وإن شاء طلَّق قبل أن يمسَّ»، ولو كانت طلقته التي طلَّقها في الحيض لاغيةً لما منعه من تطليقها في الطهر الذي يليها.

الثالثة: ما في الصحيحين[1] عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: «حُسِبَتْ علي بتطليقة». قال في الفتح[2]: «وقد أخرجه أبو نعيم من طريق

(١) البخاري (٥٢٥٣). وأخرجه مسلم (١٤٧١/ ١١، ١٢) من طريق أنس بن سيرين بنحوه.
(٢) (٩/ ٣٥٢).

عبد الصمد بن عبد الوارث عن أبيه مثل ما أخرجه البخاري مختصرًا وزاد ـ يعني حين طلَّق امرأته ـ: فسأل عمر النبي ﷺ عن ذلك». (فتح الباري).

وقال بعد ذلك[١]: «النبي ﷺ هو الآمر بالمراجعة، وهو المرشد لابن عمر فيما يفعل إذا أراد طلاقها بعد ذلك، وإذا أخبر ابن عمر أن الذي وقع منه حُسِبت عليه بتطليقة كان احتمال أن يكون الذي حسبها عليه غير النبي ﷺ بعيدًا جدًّا مع احتفاف القرائن في هذه القصة بذلك. وكيف يتخيل أن ابن عمر يفعل في القصة شيئًا برأيه وهو ينقل أن النبي ﷺ تغيَّظ من صنيعه؟ كيف لم يشاوره فيما يفعل في القصة المذكورة؟».

ثم ذكر الحجة الرابعة: فقال[٢]: «وقد أخرج ابن وهب في مسنده عن ابن أبي ذئب أن نافعًا أخبره أن ابن عمر طلَّق امرأته وهي حائض، فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «**مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر**»، قال ابن أبي ذئب في الحديث عن النبي ﷺ: «وهي واحدة».

قال ابن أبي ذئب: وحدثني حنظلة بن أبي سفيان أنه سمع سالمًا يحدث عن أبيه عن النبي ﷺ بذلك.

وأخرجه الدارقطني[٣] من طريق يزيد بن هارون عن ابن أبي ذئب وابن إسحاق جميعًا عن نافع عن النبي ﷺ قال: «هي واحدة».

---

(١) «فتح الباري» (٩/ ٣٥٣).

(٢) المصدر نفسه (٩/ ٣٥٣).

(٣) في سننه (٤/ ٩).

وعند الدارقطني[١] في رواية شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر في القصة فقال عمر: يا رسول الله ! أفتُحتسب بتلك التطليقة؟ قال: «نعم». ورجاله إلى شعبة ثقات. (فتح الباري ج٩/ ص٢٨٣).

وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي: نا ابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر: أنه طلَّق امرأته وهي حائض، فأتى عمر النبي ﷺ فذكر ذلك له، فجعلها واحدة. (سنن البيهقي ج٧/ ص٣٢٦).

جواب المانعين:

قالوا: أما احتجاجكم بقوله: «فليراجعها» «فهو غير ناهض؛ لأن الرجعة المقيدة ببعد الطلاق عرفٌ[٢] شرعيٌّ متأخر، إذ هي لغةً أعم من ذلك» (سبل السلام ٢/ ٩٦)[٣].

أقول: في هذا الجواب نظر، فقد جاء ذكر مراجعة الرجل زوجته في أحاديث أخر، كما في حديث: «راجعْ حفصةَ فإنَّها صوَّامة قوَّامة»[٤]، وحديث: «راجِعْ أمَّ ركانة»[٥]، وكثر في كلام الصحابة جدًّا، فيظهر من هذا

(١) المصدر نفسه (٤/ ٥، ٦).

(٢) في الأصل: «عرفي».

(٣) «سبل السلام» (٣/ ١٧١) طبعة دار الفكر.

(٤) قاله جبريل للنبي ﷺ، كما في «الاستيعاب» (٤/ ١٨١٠). وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٨/ ٨٤) والحارث بن أبي أسامة كما في «المطالب العالية» (٤١٥٤) عن قيس بن زيد، وقيس مختلف في صحبته. انظر «فتح الباري» (٩/ ٢٨٦).

(٥) أخرجه أبو داود (٢١٩٦) عن ابن عباس.

أن العرف جرى بذلك في عهد النبي ﷺ، إذا قيل: «راجع فلان امرأته» ظهر من ذلك أنه طلَّقها، فأقلُّ ما فيه أنه حقيقة عرفية ثابتة في عهده ﷺ.

فإن قيل: إذا سلم هذا، فإنما أطلقها النبي ﷺ لأن الذي وقع صورة طلاق.

قلت: إنما فزع عمر وابنه إلى النبي ﷺ ليبين لهم، وهذا مخالف للبيان.

فإن قيل: قد بيَّن بقوله: «فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء» فنبَّه بذلك على أن ما وقع من ابن عمر كان على خلاف ما أمر الله، وهذا يُشعِر بعدم وقوعه، على ما تقدم في الجواب عما احتج به الجمهور من القرآن.

قلت: ليس هذا بالبين.

قالوا: وأما الحجة الثانية فلا يتعين ما قلتم لاحتمال أن يكون النبي ﷺ أمره بالإمساك في ذلك الطهر معاملةً له بنقيض قصده من الاستعجال، وإظهارًا لبطلان تلك الطلقة، ولهذا ــ والله أعلم ــ أمره بأن يمس في ذلك الطهر، ولو أذن له بالطلاق فيه فطلق لحصل مقصوده من الاستعجال، ولم يظهر أثر بطلان تلك الطلقة التي طلَّق في الحيض.

[ص٣] وأما الحجة الثالثة: فلم يتبين لنا متى حُسِبَتْ عليه، فقد ثبت في «صحيح مسلم»(١) عنه: «ثم طلَّقتُها لطهرها».

---

(١) رقم (١٤٧١/ ١١).

فيحتمل أن يكون النبي ﷺ بيَّن له حين أمره بالمراجعة أن تلك الطلقة محسوبة عليه.

ويحتمل أن يكون فِهِمَه من قول النبي ﷺ: «فليراجعها» على ما ذكرتم في الحجتين الأولَيين.

ويحتمل أن يكون بعد أن طلَّقها لطهرها أراد أن يراجعها، فبين له النبي ﷺ حينئذٍ.

ويحتمل أن يكون تركها حتى انقضت عدتها، [و] أراد أن يتزوجها فسأل، فحُسِبَتْ عليه.

وفي هذا الأخير يحتمل أن يكون في حياة النبي ﷺ، فيكون الظاهر أنه هو الذي حسبها، ويحتمل أن يكون بعد وفاته ﷺ، وعلى هذا فيكون الظاهر أن غيره هو الذي حسبها.

وليس هذا كقول الصحابي: «أُمِرنا بكذا»، فإن الظاهر في الأمر أنه من النبي ﷺ، وأما حساب الطلقة فيكون من القاضي والمفتي.

ويرجح هذا الأخير أن أكثر الروايات عن ابن عمر تدل أن حساب تلك الطلقة عليه كان باجتهادٍ ممن بعد النبي ﷺ.

ففي رواية[1] قال ابن عمر: «فراجعتها وحسبت لها التطليقة».

وفي رواية أنس بن سيرين[2] أنه قال لابن عمر: قلتُ فاعتددتَ بتلك

---

(١) مسلم (١٤٧١/ ٤).

(٢) المصدر نفسه (١٤٧١/ ١١).

التطليقة التي طلقتَ وهي حائض؟ قال: «مالي لا أعتدُّ بها؟ وإن كنتُ عجزتُ واستحمقتُ».

وفي رواية يونس بن جبير(١) نحوه.

وفي رواية عبيد الله(٢) عن نافع عن ابن عمر، قال عبيد الله: قلت لنافع: ما صَنَعتْ التطليقةُ؟ قال: «واحدة اعتدَّ بها».

وفي رواية الزهري(٣) عن سالم عن عبد الله بن عمر: «وكان عبد الله ابن عمر طلَّقها تطليقةً واحدة فحُسِبَتْ من طلاقها».

هذا، وقد كان القول بعدم الوقوع مشهورًا حينئذٍ على ما قال في «الفتح» وعبارته(٤): «قوله: «باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق» كذا بتَّ الحكمَ بالمسألة، وفيها خلاف قديم عن طاوس وعن خِلاس بن عمرو وغيرهما، ومن ثمَّ نشأ سؤال من سأل ابن عمر عن ذلك». (فتح الباري ج٩/ ص٢٨١).

فعدم تنصيص ابن عمر ثم ابنه سالم ومولاه نافع بنص صريح مرفوع إلى النبي ﷺ على حسب تلك الطلقة مع تكرار السؤال واشتهار الخلاف= ظاهرٌ في أنه لم يكن عند ابن عمر نص صريحٌ، وسيأتي ما يؤكد هذا.

---

(١) المصدر نفسه (١٤٧١/ ٩).

(٢) المصدر نفسه (١٤٧١/ ٢).

(٣) المصدر نفسه (١٤٧١/ ٤).

(٤) «فتح الباري» (٩/ ٣٥١).

وأما الحجة الرابعة؛ فصنيع الدارقطني في «سننه»(١) يدل أنه يرى أن ذكر الواحدة في حديث ابن أبي ذئب إنما أصله أن ابن عمر طلَّق واحدة، أي: لم يطلق ثلاثًا، فإنه ساق من طريق أبي الزبير قال: سألت ابن عمر عن رجل طلَّق امرأته ثلاثًا وهي حائض، فقال: أتعرف ابن عمر؟ قال: قلت: نعم، قال: طلقت امرأتي ثلاثًا على عهد رسول الله ﷺ وهي حائض فردها رسول الله ﷺ إلى السنة». ثم قال(٢): «هؤلاء كلهم من الشيعة، والمحفوظ أن ابن عمر طلَّق امرأته واحدة في الحيض».

ثم ساق(٣) رواية عبيد الله عن نافع عن عبد الله: «أنه طلَّق امرأته وهي حائض تطليقة».

ثم قال(٤): «وكذلك قال صالح بن كيسان وموسى بن عقبة وإسماعيل بن أمية وليث بن سعد وابن أبي ذئب وابن جريج وجابر وإسماعيل بن إبراهيم بن عقبة عن نافع عن ابن عمر: «أنه طلَّق امرأته تطليقة واحدة»، وكذلك قال الزهري عن سالم عن أبيه، ويونس بن جبير والشعبي والحسن».

[ص٤] ثم ساق الأحاديث مستدلًّا على ذلك(٥)، فذكر رواية عبيد الله

---

(١) (٤/ ٧).
(٢) المصدر نفسه (٤/ ٧).
(٣) المصدر نفسه (٤/ ٧).
(٤) المصدر نفسه (٤/ ٧).
(٥) المصدر نفسه (٤/ ٧ وما بعدها).

عن نافع، ثم رواية يونس بن جبير عن ابن عمر، ثم رواية إسماعيل بن أمية عن نافع، ثم رواية صالح عن نافع، وفي طريق منها: «نا نافع أن ابن عمر إنما طلَّق امرأته تلك واحدة»[١].

وعقبه من طريق يزيد بن هارون أنا محمد بن إسحاق وابن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر أنه طلَّق امرأته في عهد رسول الله ﷺ وهي حائض، فذكر عمر ذلك لرسول الله ﷺ، ثم ذكر نحوه. وقال ابن أبي ذئب في حديثه: هي واحدة، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»[٢].

ثم ذكر رواية موسى بن عقبة عن نافع، ثم رواية جابر عن نافع[٣].

فيظهر مما ذكرناه أن الذي فهم الدارقطني من ذكر الواحدة في رواية ابن أبي ذئب: أن المقصود منها أن ابن عمر إنما طلَّق واحدة لا ثلاثًا، وهذا هو الموافق لرواية الجماعة عن نافع.

وأما رواية البيهقي من طريق الطيالسي فهي لعمر الله ظاهرة فيما ذهبتم إليه، ولم نجد هذا الحديث في مسند الطيالسي، والطيالسي إمام حافظ ولكنه كثير الخطأ[٤].

قال أبو مسعود: «يخطئ»، وأقره أحمد على هذا القول.

---

(١) المصدر نفسه (٤/ ٩).

(٢) المصدر نفسه (٤/ ٩).

(٣) المصدر نفسه (٤/ ١٠).

(٤) انظر ترجمته في «تهذيب التهذيب» (٤/ ١٨٣ ـ ١٨٥). وفيه أقوال النقاد المذكورة.

وقال ابن عدي: «يخطئ في أحاديث منها، يرفع أحاديث يوقفها غيره، ويوصل أحاديث يرسلها غيره، وإنما أتي ذلك من حفظه».

وقال ابن سعد: «ربما غلط».

وقال أبو حاتم: «كان كثير الخطأ».

أقول: ومن قارن الأحاديث التي في مسنده بنظائرها مما يرويه غيره، وجد اختلافًا كثيرًا في المتون، وكأنه كان يروي بالمعنى، فاختصر حديث ابن أبي ذئب، وبنى على ما فهمه فقال: «فجعلها واحدة». والله أعلم.

نعم، قال[1] بعد ذلك: «نا أبو بكر نا عياش بن محمد نا أبو عاصم عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «هي واحدة».

كذا وقع في النسخة «عياش»، وأحسبه «عباس» وهو الدوري، فإن كان هو فكلهم ثقات، ولكن ابن جريج مشهور بالتدليس، ومع هذا فقد أعرض الدارقطني عن ظاهر هذه الرواية وألحقها برواية الجماعة عن نافع ـ كما تقدم ـ أي أن ذكر الواحدة في الحديث إنما هو في أن ابن عمر طلَّق واحدة.

وأما حديث الدارقطني من طريق شعبة عن أنس بن سيرين الذي قال الحافظ[2]: «ورجاله إلى شعبة ثقات»، فقال الدارقطني[3]: «نا عثمان بن أحمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد أبو قلابة نا بشر بن عمر نا شعبة» فذكره.

---

(١) أي الدارقطني في «سننه» (٤/ ١٠).

(٢) في «الفتح» (٩/ ٣٥٣).

(٣) في «السنن» (٤/ ٥).

فأما الدقاق، ويقال له: السماك وابن السماك، فثقة، وغمزه الذهبي في الميزان[1] بما لا يجرحه.

وأما أبو قلابة فثقة، ولكن قال الدارقطني نفسه[2]: صدوق كثير الخطأ في الأسانيد والمتون، كان يحدث من حفظه، فكثرت الأوهام في روايته.

وقال الحاكم عن الدارقطني: لا يحتج بما ينفرد به، بلغني عن شيخنا أبي القاسم ابن بنت منيع أنه قال: عندي عن أبي قلابة عشرة أجزاء، ما منها حديث مسلَّم إما في الإسناد، وإما في المتن، كان يحدث من حفظه فكثرت الأوهام فيه».

وقال ابن خزيمة: حدثنا أبو قلابة القاضي أبو بكر[3] بالبصرة قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد.

أقول: والدقاق بغدادي، وكانت وفاة أبي قلابة سنة (٢٧٦)، ووفاة الدقاق سنة (٣٤٤)، أي بعد وفاة أبي قلابة بثمانٍ وستين سنة، فيظهر من هذا أنه إنما سمع من أبي قلابة بأخرة.

ثم رأيت السخاوي في «فتح المغيث»[4] قد صرح بذلك، فقال عند قول العراقي في فصل معرفة من اختلط من الثقات: «وكالرقاشي أبي قلابة»: «وممن سمع منه أخيرًا ببغداد: أبو عمرو عثمان بن أحمد السماك، وأبو بكر

---

(١) (٣/ ٣١).

(٢) كما في «تهذيب التهذيب» (٦/ ٤٢٠). وفيه بقية الأقوال المذكورة هنا.

(٣) كذا في «التهذيب» بزيادة «أبو بكر»، ولا وجود لها في «تاريخ بغداد» (١٠/ ٤٢٦).

(٤) (٤/ ٣٧٨) طبعة الهند.

محمد بن عبد الله الشافعي، وغيرهما، فعلى قول ابن خزيمة سماعهم منه بعد الاختلاط» (فتح المغيث ص٤٨٩).

وحديث شعبة عن أنس بن سيرين في الصحيحين[(١)] وغيرهما من طرق كثيرة، والذي فيه أن أنس بن سيرين هو الذي سأل ابن عمر فأجابه، فوهم أبو قلابة على بشر عن شعبة في قوله: إن السائل هو عمر سأل النبي ﷺ، الله أعلم.

وقد ذكر الدارقطني[(٢)] حديثًا آخر يشبه هذا قال: «نا عثمان بن أحمد الدقاق نا الحسن بن سلام نا محمد بن سابق نا شيبان عن فراس عن الشعبي قال: طلَّق ابن عمر امرأته وهي حائض، فانطلق عمر إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فأمره أن يراجعها، ثم يستقبل الطلاق في عدتها، وتحتسب بهذه التطليقة التي طلَّق أول مرة».

وأخرجه البيهقي[(٣)] من طريق ابن أبي خيثمة قال: «ثنا محمد بن سابق أبو جعفر إملاءً من كتابه» فذكره. (سنن البيهقي ج٧/ ص٣٢٦).

أقول: ابن سابق وشيبان وفراس كلهم من رجال الصحيحين، لكن في مقدمة «فتح الباري»[(٤)] في ترجمة ابن سابق: «وثقه العجلي، وقواه أحمد بن حنبل، وقال يعقوب بن شيبة: كان ثقة، وليس ممن يوصف بالضبط، وقال

(١) البخاري (٥٢٥٢) ومسلم (١٤٧١/ ١٢).
(٢) (٤/ ١١).
(٣) (٧/ ٣٢٦).
(٤) (ص٤٣٩).

النسائي: لا بأس به، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين: ضعيف.

قلت: ليس له في البخاري إلا حديث واحد... وقد تابعه عليه عنده عبيد الله بن موسى».

وفي شيبان وفراس كلام يسير غير قادح، إلا أن الحديث مرسل، فإن الشعبي تابعي لم يدرك القصة.

وهذا يشبه ما رواه عطاء عن ابن الحنفية[1]: أن عمارًا مرَّ بالنبي ﷺ.. إلخ. وقد حكم عليه يعقوب بن شيبة بالإرسال.

ونحوه ما رواه عكرمة بن عمار عن قيس بن طلق[2]: أن طلقًا سأل النبي ﷺ. وقد قال البيهقي[3]: منقطع لأن قيسًا لم يشهد سؤال طلّق.

وهكذا قول ضمرة عن عبيد الله بن عبد الله[4]: أن عمر بن الخطاب سأل أبا واقد الليثي. وقد نص ابن خزيمة على انقطاعه.

ولهذا قال الإمام أحمد: إن «عن عروة أن عائشة» قالت: يا رسول الله، و«عن عروة عن عائشة» ليسا سواء. (انظر فتح المغيث ص ٦٨- ٦٩)[5].



(١) أخرجه النسائي (٣/ ٦).
(٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (١/ ١٣٥) و«المعرفة» (١/ ٤١١).
(٣) «معرفة السنن والآثار» (١/ ٤١١).
(٤) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (٣/ ٢٩٤).
(٥) «فتح المغيث» (١/ ١٩٦ ـ ١٩٨) طبعة الهند.

له الحمد[١]:

هذه القضية قد عُرِضتْ علي قبل مدة، وأجبت بما ظهر لي، وذكرت [قول] أصحابنا الشافعية: أن الزوجين إذا ادّعيا بعد الطلاق الثلاث أن النكاح الأول كان بشهادة فسَّاق، وغرضهما أن يثبت بطلانه في مذهب الشافعي، لكي يعقدا عقدًا جديدًا بدون تحليل، لم يسمع القاضي الشافعي دعواهما، ولم يقبل منهما بينة. ولم يظهر لي بعدُ ما يخالفه، وأرى أن التسهيل من هذا الوجه مخالفٌ لمقاصد الشريعة، ومفتاح فساد لتخريب حدودها، فإن كان الزوجان يريدان الترخص، فأقرب الطرق وأشبهها بالحق: تقليد من يقول من أهل العلم: إن الطلقات التي لم تتخللها رجعة إنما تحسب طلقة واحدة.

القاضي أبو القاسم الداودي:

إن الوداد لدى أناسٍ خدعة ... كوميضِ برقٍ في جَهامِ غَمامِ
فهو المقال الفرد عند القوم كالـ ... إيمانِ عند محمدِ بن كِرَام

(الإعجاز والإيجاز ص٢٦٦).



(١) كذا في آخر الكتاب في صفحة مستقلة، وألحقناه بالكتاب لأنه في موضوعه.

الرسالة العشرون

رسالة في المواريث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه.

فصل

فيما كان عليه التوريث في الجاهلية، وكيف أبطل الله تعالى ما فيه من الجور

كنتُ أريد أن أُثبِتَ في هذا الفصل ما وقفتُ عليه من الآثار في هذا المعنى، ولكن رأيتُ ذلك يطول، مع ما يستدعي منّي من التصحيح والترجيح والتأويل والتعويل، فاكتفيتُ بالإجمال عن التفصيل.

قد تضافرت الآثارُ أن أهل الجاهلية لم يكونوا يُورِّثون النساء والضعفةَ، وفي «صحيح البخاري»[(١)] وغيره عن ابن عباس قال: «كان المال للولد، والوصية للوالدين والأقربين...».

قوله: «كان المال للولد» أي في الجملة، فإنما كان للذكور الكبار منهم، كما تدلُّ عليه سائر الآثار، وسيأتي بعضها. فمن تأمل الآثار ومناسبة الآيات تبيَّن له أن ترتيبها على ما يأتي:

١- آية الوصية.

٢- آية الوصية للزوجة.

---

(١) رقم (٢٧٤٧، ٤٥٧٨). وأخرجه أيضًا الطبري (٦/ ٤٥٩) وابن المنذر (١٤٣٣) وابن أبي حاتم (٣/ ٨٨٠) في تفاسيرهم، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٢٦).

٣- ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ...﴾ الآيات.

٤- ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦].

٥- ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ ...﴾ [النساء: ٣٣].

٦- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ ... وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ﴾ [الأنفال: ٧٢- ٧٥].

٧- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ ...﴾.

فلنبدأ بتفسير الآيات على هذا الترتيب، ثم نقتصُّ أثر الجَيْراجي على حسب ترتيبه.

* * * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه أستعين، وصلى الله وسلَّم وبارك على عبده ونبيه وخليله محمد وآله وصحبه، آمين.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠].

قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ﴾، فُسِّر الخير بالمال، وفُسِّر بالمال الكثير.

أخرج جماعة[١] عن علي رضي الله عنه أنه دخل على مولًى له في الموت، وله سبعمائة درهم، فقال: ألا أُوصي؟ قال: لا، إنما قال الله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ﴾، وليس لك كثيرُ مالٍ، فدَعْ مالك لورثتك.

وأخرج ابن أبي شيبة[٢] أن رجلاً قال لعائشة رضي الله عنها: أريدُ أن أوصي، قالت: كم مالُك؟ قال: ثلاثة آلاف، قالت: كم عيالُك؟ قال: أربعة،

(١) أخرجه عبد الرزاق في «المصنَّف» (١٦٣٥١) وسعيد بن منصور (٢٥١ ـ تفسير) وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١/ ٢٠٨) والطبري في «تفسيره» (٣/ ١٣٦، ١٣٧) وابن أبي حاتم في «تفسيره» (١/ ٢٩٨) والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٢٧٣، ٢٧٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٧٠)، وصححه الحاكم (١/ ٢٩٨)، فتعقبه الذهبي بقوله: فيه انقطاع.

(٢) في «المصنف» (١١/ ٢٠٨). وأخرجه أيضًا سعيد بن منصور في «سننه» (٢٤٨ ـ تفسير) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٧٠). وإسناده صحيح.

قالت: قال الله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ﴾، وهذا شيء يسيرٌ، فاتركْه لعيالك فهو أفضل.

.... كانوا رضي الله عنهم يرون أن آية الوصية كُتِب فيها الوصية من المال الكثير للوالدين وعامة الأقربين، وآية الميراث نسختْها بالنسبة للوالدين وبعض الأقربين فبقي بقية الأقربين داخلين في آية الوصية.

وعندي أنها منسوخة بالنسبة لبقية الأقربين أيضًا، وأُقيمَ مقامَ ذلك قولُه تعالى: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾ [النساء: ٨] كما يأتي إن شاء الله تعالى.

﴿ٱلْوَصِيَّةُ ﴾

هي الاسم من أوصى يوصي، وأصلها: أمْرُك من أنت غائبٌ عنه أو ستغيب بأمرٍ يفعله في الغَيبة، ويقال: أوصيتُ زيدًا بالصدقة، كما يقال: أمرتُه بها. ويقال: أوصيتُ لزيدٍ بمالٍ، كما يقال: أمرتُ له بمالٍ.

﴿لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾

اللام في قوله: ﴿لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ تحتمل معنيين:

وذلك أنه مما تقرر في العربية أن الفعل الذي يتعدى بنفسه يجوز في مصدرِه واسم مصدره ونحوِهما التعديةُ باللام دائمًا، وبنفسه بشرطه. قال ابن مالك في «الخلاصة»[(١)]:

---

(١) «الألفية» بشرح ابن عقيل (٣/ ٩٣).

بفعلِه المصدرَ أَلحِقْ في العملْ   مضافًا أو مجرّدًا أو معَ اَلْ
إن كان فعلٌ مع أنْ أو ما يَحُلّ   محلَّهُ ولاسْمِ مصدرٍ عَمَلْ

قال الشارح(١): «وإعمالُ المضاف أكثرُ من إعمال المنوَّن، وإعمالُ المنوَّن أكثر من إعمال المحلَّى بألْ».

واتفقوا على أنه إذا لم يُعَدَّ بنفسه يُعدَّى باللام.

ولفظ «وصية» اسم مصدرٍ من أوصى، فيجوز تعديته إلى المفعول باللام، فإذا كان محلًّى بألْ فالغالب أو الواجب أن لا يُعدَّى بنفسه، بل يُعدَّى باللام.

يقول: على كل مسلم الوصيةُ للمسلمين بالتقوى، وعلى هذا فمعنى الآية: كُتِب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن ترك خيرًا أن يوصيَ الوالدين والأقربين بالمعروف.

والمقصود أن يُوصي المحتضر والدَيه وأقاربَه بأن يبذلوا المعروفَ من تركتِه من صدقةٍ ونحوها، فتكون هذه الآية مشابهةً لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٨].

وهذا المعنى مستقيم كما تراه، إلّا أنه مخالف لحديث البخاري وغيره عن ابن عباس(٢)، كما يأتي مع ما سيأتي من أدلة النسخ، فمَن لم يُسلِّم أدلة

(١) هو ابن عقيل، انظر شرحه (٣/ ٩٤).
(٢) سبق تخريجه (ص٦٩٣).

النسخِ فلا محيصَ له عن تسليم احتمال الآية لهذا المعنى، والله الموفق.

فهذا أحد المعنيين اللذين يحتملهما اللام.

المعنى الثاني ـ وهو المشهور ـ: أن اللام هي التي في نحو أوصيتُ لزيدٍ بمالٍ، فمعنى الآية عليه: كُتِب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن تركَ خيرًا أن يوصي للوالدين....، وعلى هذا المعنى نبني البحث بعون الله تعالى.

(للوالدين)

هو مثنَّى والدٍ ووالدة، و«والدة» اسم فاعل من ولَدتْ تَلِدُ ولادةً: إذا وضعت حملَها، فهي والدةٌ ـ اسم فاعل ـ ووالدٌ أيضًا، حكاه ثعلب[1]. تُرِك التاء لأمْنِ اللَّبْس، كما قالوه في حامل وحائض وطالق. فأما الذكر فإنه طبعًا لا يلد؛ إذ لا يكون منه في التسبُّب للولد ما يَصدُق عليه ولادة على الحقيقة، وإنما يُقال: وُلِدَ له. قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وقد جاء نسبة الولادة إلى غير الأنثى، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ [البلد: ٣]، وهو مجازٌ مرسل علاقتُه السببية، كما يقال: بنى الأمير المدينةَ، أي أمر ببنائها.

ثمّ جرَّدوا لفظ «والدة» عن الوصفية، فأطلقوه على الأم مع عدم ملاحظة الوصفية، يقال: هذه والدتي، بمعنى أمي لا بمعنى التي ولدتْني. ويُبيِّن لك

(١) كما في «تاج العروس» (ولد).

الفرقَ تصوُّرُ الولادة عند قولك: «التي ولدتْني» حتمًا، بخلاف الحال عند قولك: «أمي».

وبهذا الاعتبار أُطلِق على الأب «والد» ثم ثَنَّوهما فقالوا: «والدانِ» تغليبًا. ومَن زعم أنه لا تغليبَ لحكاية ثعلب المتقدمة فقد غفلَ؛ لأن «والد» في حكاية ثعلب وصفٌ لا اسمٌ، والوالدان اسمٌ لا وصف. وأيضًا التثنية واردة في الكلام بكثرةٍ، وحكاية ثعلب نادرة.

بقي أنه قد يقال للجدّ وإن علا: «والد»، وللجدة وإن علَتْ: «والدة»، والجيراجي[1] يزعم أنه حقيقة، والحق أنه مجاز بدليل العلامات التي ذكرها أهل العلم للتفرقة بين الحقيقة والمجاز. وسيأتي ما يتعلق بهذا في بحث الأولاد إن شاء الله تعالى.

﴿وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾

فصل في معنى «الأقربين» في المواضع كلِّها

الأقربون يحتمل أن يُفسَّر على ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: الأشخاص الذين كلُّ واحدٍ منهم أقربُ من سائر الناس مطلقًا، فلا يصدُق على ابن الابن والجدّ؛ لأن الابن أقرب منهما، وإنما يصدُق على الأبوين والبنين.

المعنى الثاني: الذين كلُّ واحدٍ منهم أقرب من سائر الأحياء عند الموت.

(١) في كتابه «الوراثة في الإسلام» (ص٣٦).

المعنى الثالث: الأشخاص الذين هم من حيث المجموع أقربُ من غيرهم، وإن كان بعضهم أقربَ من بعض، أو قُل: الذين كلُّ فردٍ منهم أقربُ ممن ليس من الأقارب.

وأرجح هذه المعاني: الثالث؛ لأنه هو المتبادر، فإنك إذا قلتَ: هؤلاء أقاربُ زيدٍ، لم يُفهَم منه إلا المعنى الثالث. والأقارب والأقربون واحدٌ، بل لا نعلم لفظ «الأقربين» جاء لغير المعنى الثالث. وهاك إثبات مجيئه بالمعنى الثالث.

١- اقتصر عليه أهلُ اللغة، قالوا ـ والعبارة «للقاموس»[١]ـ: «وأقرباؤك وأقاربك وأقربوك: عشيرتك الأدنَونَ». وقال في العشيرة[٢]: «وعشيرة الرجل: بَنُو أبيه الأدنَونَ أو القبيلة». وكذا في «اللسان»[٣] إلّا أنه قال: «وقيل: القبيلة».

وفي «شرح القاموس»[٤] في «شعب»: أن ترتيب بيوت العرب: شَعْب، فقبيلة، فعمارة، فبطن، ففخذ، ففصيلة». ونقل عن بعضهم أن الفصيلة هي العشيرة، وعن آخر أن العشيرة دون الفصيلة. وعلى كلِّ حالٍ فلا أقلّ من العشيرة، وهذا هو الصواب.

وأما قولهم: «وقيل: هي القبيلة»، فكأن قائله ــ والله أعلم ــ أخذه من

(١) (١/ ١١٤) ط. بولاق.
(٢) (٢/ ٩٠).
(٣) (٦/ ٢٥٠) ط. بولاق.
(٤) «تاج العروس» (٣/ ١٣٤) ط. الكويت.

قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، مع ما ثبت أن النبي ﷺ عند نزولها أنذرَ قريشًا أجمعَ[١]. وهذا يحتمل التأويل، قال الحافظ في «الفتح»[٢]: يحتمل أن يكون أولًا خَصَّ اتباعًا لظاهر القرآن، ثم عمَّ لما عنده من الدليل على التعميم، لكونه أُرسِل إلى الناس كافَّةً.

أقول: وعلى هذا فالوصف في الآية كاشفٌ فقط، بل ليس بوصفٍ، وإنما هو بدلالة الأقربين قد تجرَّد عن الوصفية، وغلب في استعمالِه استقلالُه. ويؤيد هذا أنه لو كان وصفًا لطابق لفظ «العشيرة»، بأن يقال: «القُربَى» مثلًا.

ومما يؤيِّد أن العشيرة اسم لأقلِّ العقود في النسب قولُه تعالى في التوبة: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ...﴾ الآية [٢٤]، وقوله عزَّ وجلَّ في سورة المجادلة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ الآية [٢٢].

ويؤيده أيضًا أن اشتقاقه من العَشرة، وهي أول عَقدٍ في العدد. هكذا ينبغي توجيه الاشتقاق، فالعشيرة أولُ عقدٍ في النسب، وكذلك الأقربون.

وقد أوضح الإمام الشافعي معنى هذا في «الأم» في باب الوصية للقرابة (ج٤ ص٣٨)[٣]، فمثَّل بنسبِ نفسه، فذكر أولًا بني عبد مناف، ثم

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٥٣، ٣٥٢٧، ٤٧٧١) ومسلم (٢٠٤، ٢٠٦) عن أبي هريرة.

(٢) (٥/ ٣٨٢، ٣٨٣). وفيه: «اتباعًا بظاهر القرابة» وهو تصحيف.

(٣) (٥/ ٢٣٩) ط. دار الوفاء.

ذكر أنهم تفرقوا، ومن جملة الفِرق بنو المطلب، ثم أخذ يُسلْسِلُهم إلى أن بلغ ببني السائب بن يزيد، فذكر أنهم تفرقوا إلى: بني شافع وبني علي وبني عباس، ثم قال: «فإذا كان من آلِ شافعٍ فقال: لقرابته[(١)]، فهو لآلِ شافعٍ دونَ آل علي وآل عباس، وذلك أن هؤلاء يتميزون ظاهرَ التمييز من البطن الآخر، يعرف ذلك منهم إذا قصدوا آباءهم دونَ الشعوب والقبائل في آبائهم، وفي تناصرهم وتناكحهم».

فالحاصل أن الأقرباءَ والأقارب هم أدنى فصيلةٍ للرجل يختصون باسم، ولا عبرة بعدد الآباء. ففي مثال الشافعي لم يكن بنو السائب أقاربَه، لأنهم قد تفرعوا فروعًا اختصَّ كلٌّ منهم باسم ....

....

بخذلانهم في واقعة شعب....... بل كان أقاربه ﷺ بني هاشم؛ لأنهم.......... بني المطلب لمكان الموالاة، [كما] في «صحيح البخاري»[(٢)] عن جبير بن مطعم.

وأقول: كان بنو عبد منافٍ شَعبًا واحدًا، فتفرعوا، فلما جاء الإسلام وخذل... عبد مناف بني هاشم وبني المطلب، لم يكن بُدٌّ من التميز....، والله أعلم.

٢ ــ في «الصحيحين»[(٣)] عن أنس في قصة أبي طلحة في تصدُّقِه ببَيْرُحَاء أن النبي ﷺ قال له: «... **وإني أرى أن تجعلها في الأقربين**». قال

(١) أي إذا أوصى بماله فقال: «هو لقرابتي».

(٢) رقم (٣١٤٠، ٣٥٠٢، ٤٢٢٩) بلفظ: «إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد».

(٣) البخاري (١٤٦١) ومسلم (٩٩٨).

أنس: فقال أبو طلحة: أفعلُ يا رسولَ الله، فقسمَها أبـو طلحـة في أقاربِـه وبنـي عمّه».

وفي أكثر الروايات أنه جعلها لحسان بن ثابت وأُبي بن كعب، وحسَّان أقربُ إليه. وفي رواية للبخاري[1]: «فجعلها أبو طلحة في ذوي رحمه، وكان منهم حسَّان وأُبي بن كعب». وجاء من وجهٍ ضعيفٍ[2] زيادةُ أوس بن ثابت أخي حسان، أو ابنه شدّاد بن أوس ونبيط بن جابر، وهؤلاء الأربعة يجمعهم مع أبي طلحة مالك بن النجّار، وبعضهم أقرب إلى أبي طلحة من بعضٍ.

والظاهر أن النبي ﷺ أخذ الجواب من قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ...﴾. وكان والدا أبي طلحة قد توفيا، وبنو مالك بن النَّجار هم أقربُ فصيلةٍ لأبي طلحة.

٣- وفي «الصحيحين»[3] عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ صعد النبي ﷺ الصفا، فجعل ينادي: «يا بني فِهر! يا بني عدي!...» لبطون قريش.

ونحوه في «الصحيحين»[4] أيضًا عن أبي هريرة، وذكر فيه: «يا معشر قريش! يا بني عبد مناف! يا بني عباس بن عبد المطلب! يا صفية عمة

---

(١) رقم (٢٧٥٨).

(٢) ذكره محمد بن الحسن بن زبالة في كتاب المدينة كما في «الفتح» (٥/ ٣٨١).

(٣) البخاري (٤٨٠١، ٤٩٧١) ومسلم (٢٠٨).

(٤) البخاري (٢٧٥٣، ٣٥٢٧، ٤٧٧١) ومسلم (٢٠٤، ٢٠٦).

رسول الله ﷺ! يا فاطمة بنت محمد!». وقد قدمنا توجيهه في الكلام على العشيرة.

ثم إن المعنى الأول لا يصح في آية الوصية؛ لحديث البخاري(١) وغيره عن ابن عباس قال: «كان المال للولد، والوصية للوالدين والأقربين». وسيأتي إن شاء الله تعالى أن حُكمه الرفع. وهو صريح في أن الولد لم يدخلوا في الأقربين، فلم يبقَ إلا الوالدان، وقد ذُكِرا نصًّا، فلا تبقى فائدة لذكر الأقربين، بل يكون في معنى عطف الشيء على نفسه.

وكذا لا يأتي في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ﴾ [النساء: ١٣٥] على تفسير ﴿أَنفُسِكُمْ﴾ بأولادكم، ويشهد له ظاهر لفظ ﴿شُهَدَآءَ﴾ وأن الاعتراف قد تضمنه قوله: ﴿قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾.

وكذا لا يأتي في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ٢١٥]، فإنهم إنما سألوا عن النفقة التي هي من قبيل الصدقة، ونفقتهم على أولادهم داخلة في نفقتهم على أنفسهم، وإذا كبر الأولاد فالغالب أن يكونوا مستولين على أموال آبائهم، أو يكون الوالدان قد شاخا وعجزا والأولاد أغنياء أو أقوياء، فيكون الوالدان هما المحتاجين إلى أولادهما.

---

(١) رقم (٢٧٤٧، ٤٥٧٨).

على أن حديث أنس السابق هو في معنى تفسيرٍ لهذه الآية، وقد علمتَ أنه لا يأتي إلا على المعنى الثالث.

والمعنى الثاني ـ مع ما فيه من التقييد المخالف للظاهر، وكون الأدلة التي ذكرناها في ترجيح المعنى الثالث تردُّه ـ يلزم عليه مخالفةُ آيات المواريث لآية الوصية في المستحقين. وبيانه: أن الأقربين في آية الوصية وارثون، وفي آيات الميراث موروثون، فمعنى آية الوصية على المعنى الثاني: أن يوصي المحتضر للوالدين والأشخاص الذين هم أقربُ إليه عند الاحتضار. فيخرج ابن الابن إذا كان هناك ابن آخر أو بنت أو أب، فلا يكون ابن الابن على هذا مستحقًّا. ومعنى آية الميراث: للرجال نصيبٌ يَرِثُه كلٌّ منهم مما ترك والداه أو شخص أقربُ إليه ممن ترك بعده، فيدخل الجدّ في المثال المتقدّم، فيكون ابن الابن في ذلك المثال مستحقًّا. وكذلك يخرج من آية الوصية ابنُ الأخ إذا كان لعمّه المحتضر أولاد؛ لأنه ليس بأقرب إلى عمّه المحتضر، ولكنه يدخل في آيات الميراث، لأن المتوفى أقرب إليه ممن ترك بعده إذا كان ابن الأخ منقطعًا. وهناك صورٌ أخرى لا نُطيل بذكرها.

وهذا كافٍ في إبطال المعنى الثاني في آيات الوصية والميراث، لأن آية الوصية كانت قائمة مقامَ بعض التوريث عندنا، وقائمة مقام التوريث أبدًا عند الجيراجي، فيجب عدمُ مخالفتها لآيات المواريث في تعيين المستحقين.

ويحتمل أن يُورَد على المعنى الثالث أمورٌ:

منها: أن الظاهر أنه بمعنى «ذوي القربي»، لم يقصد التفضيل فيه مع أن الصيغة صيغة التفضيل.

ومنها: أن المعروف في المواريث أنه لو انقرضَ آلُ شافع في مثال الشافعي إلا واحدًا فمات، وعرف عصبة من الفريقين الآخرين آل علي وآل عباس، دُفِع ميراثه إليه، مع أن الآية خصَّت الأقربين.

ومنها: أنه يكون ظاهر العموم استحقاق كلٍّ واحدٍ منهم ولو اجتمعوا، وهو غير مرادٍ قطعًا.

والجواب عن الأمر الأول: أنهم وإن لم يكن كل واحد منهم أقرب مطلقًا فالمجموع أقربون. بل نقول: إن كل واحدٍ أقرب أي ممن لم يدخل في المجموع، كما إذا قلنا: إن أقارب النبي ﷺ هم بنو هاشم، فإننا نقول: أبو سفيان بن الحارث أقرب من أبي سفيان بن حرب.

ومع هذا فقد ثبت ورود «الأقربين» بالمعنى الثالث كما قدَّمناه، وورد نظيره في احتمال ورود هذا الاعتراض عليه، كقولهم في تفسير «العشيرة»: بنو أبيه الأدنَون بصيغة التفضيل.

وعن الأمر الثاني: بأن الآية خرجت مخرجَ الغالب، والغالب أن العشيرة لا ينقرض كلُّها.

ومع هذا فالآيات لم تنزل للتحديد المفصّل، وإنما نزلت في مقاماتٍ لا يضرُّ في مثلها الإجمال. أما في آية الوصية فلأنها كانت موكولةً إلى نظر الموصي يجتهد رأيه، وقد علم الله عزَّ وجلَّ أنها ليست حكمًا دائمًا، وإنما هي تدريج اقتضته الحكمة، فاغتُفِر ما يقع فيه من الجنف والإثم، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما في آيات المواريث فلأن قوله: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣]، وقوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ

وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ﴾ [النساء: ٧] هو مجمل على كل حال؛ لأن النصيب مجهول يحتاج إلى بيان، وبيان النصيب لابدّ أن يصحبه بيان المستحقين.

وعن **الأمر الثالث**: بأن تخصيص العمومات غير مستنكر، وقد قيل: ما من عامّ إلّا وقد خُصِّص. وهذا اللفظ ـ أعني «الأقربين» ـ لابدّ من تخصيصه على كل حال، حتى لو حُمِل على أحد المعنيين الأولين، وذلك في الكافر والقاتل.

وعلى المعنى الثاني لابدّ من التخصيص؛ لأنه يدخل في آيات المواريث ابنُ الأخ المنقطع وإن كان لعمّه المتوفى أولاد، وكذا يدخل الأخ للأم مع وجود الأولاد والأب، ويخرج العمّ الذي له ولد ولو لم يكن هناك وارثٌ غيره، لأن ولده أقرب إليه من الميت، وغير ذلك.

وقال الجيراجي (ص٢٥): «والمراد بالأقرب أن لا تكون واسطة بينه وبين المورث، إما مطلقًا، أو كانت لكن انتفت قبل وفاة المورث».

فإن أراد أن هذا معنى مستقل للأقربين فممنوع، وإن أراد المعنى الثاني بعد إخراج بعض الصور بالتخصيص ففيه ما تقدم. على أنه قال في (ص١١): «لأن قرابة بني الأعيان إلى المورث من جهتي الأب والأم معًا، فهم أقربون إليه من بني العلّات».

الظاهر أنه يريد الاستدلال بالقرآن على حَجْبِهم، فكان الصواب أن يقول: لأنه أقرب إليهم منه إلى بني العلات. وعلى كل حالٍ فهذا معنى آخر غير الذي قدَّمه، فإن هذا مبني على أن الأفضلية .... القرابة، وما تقدم مبني على الأفضلية في قرب القرابة، وهما معنيان متنافيان، فإن تلخيص الأول

كون الميت أقرب إلى الشخص ممن ترك بعده، وبعد التخصيص أن لا يكون بينهما واسطة الشخص ممن ترك بعده، وبعد التخصيص أن لا يكون بينهما واسطة حية، وتلخيص الثاني كون الميت أقربَ إلى الشخص منه إلى غيره. وبَنى على الأول توريثَ ابنِ الابن مع ابنٍ آخر، وعلى الثاني حَجْبَ الإخوة لأمٍّ بالأشقّاء والإخوة لأب، وحَجْبَ الإخوة لأبٍ بالأشقّاء.

وأنتَ إذا تأملتَ وجدتَ صنيعَه متناقضًا، فإن الميت وإن كان أقربَ إلى ابنِ ابنِه من سائر الناس، فإنه ـ أعني الميت ـ أقربُ إلى ابنه منه إلى ابن ابنه. والميت وإن كان أقرب إلى شقيقه منه إلى أخيه لأبيه، فهو أقرب إلى أخيه لأبيه من سائر الناس.

الحاصل أن الميت وإن كان أقربَ إلى ابنِ ابنهِ بالمعنى الأول، فليس بأقربَ إليه بالمعنى الثاني، وهو وإن لم يكن أقربَ إلى أخيه لأبيه بالمعنى الثاني، فهو أقرب إليه بالمعنى الأول. فتوريثُ الجيراجي ابنَ الابن مع ابنٍ آخر ــ مع إسقاطه الأخَ لأمٍّ بالشقيقِ أو الأخ لأبٍ، وإسقاطه الأخَ لأبٍ بالشقيقِ ــ متناقضان، واحتجاجه بالآية في الموضعين تهافُتٌ كما تراه. وعلى كلٍّ حال فكلا المعنيين مردود لما قدَّمنا.

واعلم أن الأقربين بالمعنى الثالث لا يدخل فيهم الوالدان ولا الأولاد، بدليل أنك إذا قلتَ: هؤلاء أقاربُ زيدٍ تبادر إلى الذهن أنه ليس له فيهم ولد ولا والد. ووجهُ ذلك ـ والله أعلم ـ شدّةُ قرب الولد والوالد، حتى كأنهما مع الشخص شيء واحد، كما يتحصل مما مثَّل به الصحابة رضي الله عنهم في مسألة الجد والإخوة.

وما استدلّ به على دخولهم من حديث «الصحيحين»[(١)] في إنذاره ﷺ ابنتَه عليها السلام مع مَن أنذر عند نزول قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ مدفوعٌ بمثلِ ما تقدم في الجواب عن إنذاره سائرَ بطونِ قريش.

ولا ضرر في عدم دخول الوالدين والأولاد في لفظ الأقربين في آية الوصية وآيات الميراث، فإن الوالدين قد ذُكِرا نصًّا في أربعة المواضع، والأولاد في آية الوصية غير مرادٍ دخولهم، لحديث البخاري وغيره عن ابن عباس الآتي إن شاء الله تعالى، وفي آيات الميراث تُرِكَ ذِكرُهم لأنهم مورثون، وإثباتُ ميراث الرجال والنساء من الأقربين يُفهم منه إرثُهم من أولادهم من باب أولى.

وفي هذا نكتة حسنة، وهي أن ما يأخذه أحد الأبوين من مالِ ولده كأنه ليس بميراث استحقَّ بالموت، بل هو حقّ ثابت على كل حال، من باب «**أنت ومالُك لأبيك**»[(٢)]، فيكون في هذا الحثُّ على البرِّ بالأبوين.

بل لا يدخل فيه أحدٌ من الأصول والفروع بدليل التبادر أيضًا، وإعطاءُ أولادِ فاطمة عليها السلام من سهم ذوي القربى إنما هو لكونهم أبناءَ ابن عمِّه عليه الصلاة والسلام، ولهذا لا يُسهَم لأبناء الهاشمية من غير هاشمي من خُمُس ذوي القربى.

بل قيل: إنه لا تدخل فيه النساء، وليس في المواضع الأربعة ما يدلُّ على دخولهنَّ.

---

(١) سبق تخريجه قريبًا.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٣٠) وابن ماجه (٢٢٩٢) من حديث عبد الله بن عمرو، وإسناده حسن. وفي الباب عن غيره من الصحابة.

أما آية الوصية فيحتمل ـ بل هو الظاهر ـ أنها نزلت قبل أن يفرض الله عزَّ وجلَّ للنساء نصيبًا، فهي مُقِرَّةٌ لعادتهم من حِرمانِ الإناث، غايتُها أنها أثبتت للأم لمزيد استحقاقها.

وأما آيات المواريث فلأن لفظ الأقربين فيها مورثون، فالمعنى أن المرأة ترث من أمها ومن ذوي قرابتها، ولكنا نقول: لا مانعَ من أن تدخل فيه النساء تبعًا، كما يدخلن في «قوم».

ولا يدخل فيه أقارب الأم، لأن النبي ﷺ لم يُسهِم لأقاربِ أمِّه من سهم ذوي القربى.

رجعنا إلى تفسير آية الوصية:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قد علمتَ مما بسطناه في فصل الأقربين أن الراجح بل المتعين في تفسيره أن المراد به هنا مَن له قرابة بالمحتضر، بأن يكون من أدنى فصيلةٍ له تختصُّ باسم. وقدَّمنا أنه لا يدخل فيه أحدٌ من الأصول والفروع ولا أقارب الأم، وأيَّدنا عدم دخول الولد في آية الوصية بحديث البخاري وغيره عن ابن عباس، وسيأتي موضَّحًا في النسخ إن شاء الله تعالى.

ومع هذا فالظاهر بل المتيقن أن الوصية للأولاد وإن لم تَشمَلْها الآية كانت جائزةً أولَ الإسلام، وكان للرجل أن يُوصيَ لأولادِه ويُفضِّلَ بعضَهم على بعض، وإنما الفرق أنه لم يكن لوالديه ولقريبه شيء إلّا إن أوصى، وكان الأولاد يأخذونه وإن لم يُوصِ. والله أعلم.

﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾

هو ما يعرفه العقلاء ولا ينكرونه، يريد ما يقتضيه العدلُ والحكمة.

﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾

ظاهر.

قال تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ﴾ أي الإيصاء ﴿بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ﴾ عَلِمه ﴿فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ﴾ أي إثم تبديله ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ فهو يسمع ما يقال فيما يتعلق بالوصية وتنفيذها أو تبديلها، ويعلم ما يُفعَل في ذلك، فيُجازي كلًّا بما يستحقُّ.

﴿فَمَنْ﴾ أي إنسان ﴿خَافَ﴾ عَرف، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: ٣٥]، ﴿مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ أي ميلًا إلى مَن لا يستحق أصلًا أو لا يستحقّ الزيادة، ظنًّا من الموصي أنه مستحقّ، ﴿أَوْ إِثْمًا﴾ بإيصائه لمن لا يستحق أصلًا، أو زيادته مَن لا يستحق الزيادة، مع علم الموصي بعدم الاستحقاق، وإنما يُؤثِره محبةً له أو بُغضًا لغيره، ﴿فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ﴾ إما في حياة الموصي ليحمله على تغيير الوصية، أو بعد وفاته ليُسقِطَ بعضَهم سَهْمَه أو بعضَه عن طِيب نفسٍ، كما هو مقتضى الصلح، ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ﴾، وإن كان إطلاق قوله: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ﴾ يتناوله ظاهرًا؛ لأن المراد هناك: مَن بدَّله بمجرد الهوى أو بدون رضا الموصي أو الموصَى لهم، وهذا ليس كذلك. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يغفر للمذنب ويرحمه، فضلًا عمن لم يُذنب، والله أعلم.

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ أي يقاربون الوفاة، ﴿وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ فليُوصُوا، أو فعليهم ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم﴾ بمالٍ يتمتعن به ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ الواجب عليهن تربُّصُه. وهذا قبل نزول قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾(١).

قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ ...﴾ الآيات.

قد بينّا في المقدمة عادة أهل الجاهلية في عدم توريث النساء والصبيان، وأن آية الوصية لم تعرض لتعديل تلك العادة في غير الأم.

وفي هذه الآية إبطال تلك العادة، ولهذا ـ والله أعلم ـ اقتصر هنا على إثبات النصيب للرجال والنساء من الوالدين والأقربين، ولم يذكر النصيب من الولد؛ لأنه كان قد تقرر في الجملة بآية الوصية، فافهمْ.

وعبَّر بالرجال مع ذكر ما يدلُّ على شموله للصبيان كما يأتي إن شاء الله تعالى، مع أنهم كانوا يثبتون ميراث الرجال أعني البالغين، وذلك لئلا يُتوهَّم نفيُ استحقاقهم.

﴿لِّلرِّجَالِ﴾ أي جنسهم الشامل للصبيان، دلَّ على ذلك أمور، أحدها: إثبات النصيب للنساء، وهو يقتضي ثبوتَ النصيب للصبيان من باب أولى؛ لأنهم كانوا يعلِّلون حرمان الصبيان والنساء بعدم الإطاقة للقتال والنصرة، وهذا مستمر في النساء، فأما الصبيان فإنهم وإن لم يطيقوه حالَ الصغر

(١) بعده بياض كبير في باقي الصفحة، وكأن المؤلف كان يريد مزيد تفسيرٍ للآية فلم يجد وقتًا لإكماله.

فسيطيقونه عند الكِبَر، فإلغاء هذه العلة في النساء يقتضي إلغاءها في الصبيان من باب أولى. وباقي تلك الأمور سيأتي في سياق الآيات إن شاء الله تعالى.

﴿نَصِيبٌ﴾ ثابت للرجل ﴿مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ﴾ أي والداه، وقد تقدم بيان معنى الوالدين في آية الوصية، وهما الأب والأم، ﴿وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ إليه، وهم أدنى فصيلةٍ له تختصُّ باسمٍ، كما بيَّنّاه في فصله.

﴿وَلِلنِّسَآءِ﴾ أي جنسهن ﴿نَصِيبٌ﴾ ثابت للمرأة ﴿مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ﴾ أي والداها ﴿وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ إليها.

واعلم أن أهل الجاهلية لم يكونوا يقولون في الذكور الكبار أنهم يرثون على كلِّ حال، وإنما كانوا يقولون: إنهم يرثون في الجملة، فلو أُريد في إثبات النصيب للذكور الكبار في الآية أنه ثابتٌ لهم على كل حالٍ لصُرِّح بذلك، فلما لم يُصرَّح به وجاء إثبات النصيب للذكور الكبار في الآية مطلقًا عُلِمَ أنه ليس فيه ردٌّ عليهم من حيث الجملة، فظهر أن المراد في الآية من ثبوت النصيب للذكور الكبار ثبوته في الجملة.

ولا يلزم من إقرارهم على الجملة إقرارُهم على التفصيل، كما لو قال لك قائل: في مكة علماء وليس في المدينة عالم، فقلتَ أنت: في مكة علماء وفي المدينة علماء، فأقررتَه على أن في مكة علماء، وقد تكون تخالفُه في تعيينهم وتعيين جهات اتصافهم ومقدارِه، وتقدُّمِ بعضهم على بعض، ولا يُفهَم من إقرارك إياه في ذلك الإجمال إقرارُك إياه في التفصيل.

وكانوا يقولون في الصبيان: لا يرثون البتةَ، وذِكْرُهم في القرآن هو ردٌّ على أهل الجاهلية، والردُّ إذا أُطلِق حُمِلَ على المناقضة، ولو أُريد المناقضة

وزيادة لنصَّ على ذلك، ولأفردهم عن الكبار.

ونقيض السالبة الكلية موجبةٌ جزئية، وهذا يقتضي أن المراد في الآية من ثبوت النصيب للصبيان ثبوتُه في الجملة. فتحصَّل من هذا أن المراد بالثبوت في الجملة الأولى الثبوتُ في الجملة، وأما الجملة الثانية فكما قلناه في الصبيان سواء، فثبت الإجمال في الجملة الثانية.

ويؤيِّد الإجمالَ في الجملتين أن البيان التفصيلي بالكتاب والسنة جاء قاضيًا بما يوافقه، فنصَّ على أن الرجل قد لا يرث قريبَه، والمرأة كذلك، والإجمال والتفصيل لا نسخَ فيه ولا رائحة نسخٍ، فهو أولى مما فيه ذلك، أعني الإطلاق والتقييد أو العموم والخصوص.

ثم إن العموم في لفظ «الأقربين» يقتضي بظاهره أن الرجل يرِث في الجملة من كلِّ قريب له، وهذا صحيح على ظاهره، فما من قريبٍ لك إلّا ويُتصوَّر أن ترِثَه، وذلك فيما إذا لم يكن له قريبٌ غيرك مثلًا. وكذلك الحال في النساء، فما من إنسان إلّا ويتصوّر أن ترِثه عمتُه وخالتُه مثلًا، أعني ميراثَ ذوي الأرحام.

فإن قلت: إذنْ تختلف جهةُ ثبوتِ النصيب في الجملتين.

قلت: وما المانع من ذلك؟

وقال الجيراجي (ص١٩ ونحوه ص٣٣): «دلَّت الآية على أن للنساء نصيبًا من تركة أبويهن(١) وأقربائهن(٢)، كما أن للرجال نصيبًا منها، سواءً

(١) الصواب: «آبائهن»، أو يقول: لكل واحدةٍ من أبويها، أو نحو ذلك. [المؤلف].

(٢) «أقرباء» جمع قريب لا جمع أقرب. والجيراجي يفرّق بين القريب والأقرب هنا. [المؤلف].

كانت قليلةً[١] أو كثيرةً[٢]، يعني أنه لا يجوز أن يَرِث رجلٌ قريب من المورث ولا ترث امرأة قريبة منه في تلك الدرجة».

أقول: قوله: «كما أن...» ليس من معنى الآية في شيء، فإن كان فَهِمَه من ذكر الرجال في الآية وأنهم إنما ذُكِروا ليمثّل بهم النساء فهو فهمٌ في غير محلِّه، فقد تقدم حكمةُ ذكرهم، مع أن لفظ «الرجال» في الآية يشمل الصبيانَ كما تقدم. وأهل الجاهلية لم يكونوا يعترفون بأنهم يرثون حتى يَحسُنَ تمثيلُ استحقاق النساء باستحقاقهم واستحقاق الكبار.

وإن كان فَهِمَه من اقتران الجملتين فقد تقرر في الأصول أن لا دلالةَ للاقتران، مع أنه لو قيل بها هنا لزم عليها ما لا يلتزمه الجيراجي ولا غيره.

وإن كان فَهِمَه من كون الجملة الثانية كالأولى سواء لم يزد في إحداهما قيدٌ ولا شرطٌ، فهو باطل أيضًا؛ لأنه لا يلزم من ذلك تشابهُهما في كل شيء. نعم هما متشابهتان في أن كلًّا منهما أريد بهما الإثبات في الجملة، ولكن هذا التشابه لا يقتضي التشابه في التفصيل، كما هو واضح.

وإن كان فَهِمَه من عموم لفظ «الأقربين» فقد قدَّمنا أنه إنما يفيد أنه ما من قريبٍ لرجلٍ إلّا ويُتصوَّر أن يكون له نصيبٌ مما ترك، وما من قريبٍ لامرأةٍ إلّا ويُتصوَّر أن يكون لها نصيبٌ مما ترك، والنصيب صادق بميراث ذوي الأرحام، فعموم الأقربين يقتضي ما ذكرناه. وفيه التشابه في الجملة كما تراه، ولا يلزم منه التشابه في التفصيل.

---

(١) فيه ما فيه. [المؤلف].

(٢) فيه ما فيه. [المؤلف].

فثبوت النصيب في الجملة للرجل مقيَّد بقيودٍ وشروطٍ، وثبوت النصيب في الجملة للمرأة كذلك، وقد تتحد القيود والشروط وقد تختلف، وليس في نظم القرآن أدنى إشارةٍ إلى أنها لا تكوّن إلّا متحدة. فقول الجيراجي «يعني...» دعوى مجردة، والله المستعان.

ولما علم سبحانه وتعالى أن السامعين لهذه الآية سيظنون أنها تتميمٌ وتكميلٌ لآية الوصية، وأن المقصود منها إرشاد المحتضر إلى الوصية للصغار والنساء أيضًا= دفع ذلك بأمرين:

الأول: قوله: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ﴾ من المتروك ﴿أَوْ كَثُرَ﴾، وهذا مخالفٌ لقوله في آية الوصية: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ أي مالًا كثيرًا كما تقدم.

الثاني: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ مقطوعًا معينًا من عند الله عزَّ وجلَّ سيبيّنه فيما بعد، وهذا مخالف لقوله في آية الوصية: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ أي بحسب ما يراه الموصي.

وهذان الأمرانِ ظاهرانِ في نسخ حكم آية الوصية، ولو كان المقصود ـ كما زعم الجيراجي ـ أن يُعمَل بهذه الآية حيث لا وصيةَ وأن آية الوصية لا تزال محكمةً، لـمَا خالفَتْها في جعل النصيب هنا مما قلَّ أو كثُر وهناك مما كثُر فقط، ولـمَا خالفتها في جعل النصيب هنا مفروضًا وهناك بالمعروف.

وقد زعم أنه إنما جُعِل بالمعروف في الوصية ومفروضًا في الميراث لأن المورث أدرى من غيرِه بمصالح ورثته، ولأن مراعاة المصالح الشخصية في القانون الكلي ليست بممكنة.

وهو مردود بأن المورث وإن كان أدرى فإنه يَعرِض له في الأهواء

والأغراض ما يُعمِي بصرَه ويُصِمُّ سمعَه، ويُوقِعه في الجنَف والإثم، كما شهدتْ به الآية نفسُها. ويكون غيرُه من صالحي جيرانِه وإخوانِه المطَّلعين على أحواله لسلامتهم من الهوى والغرض أقربَ إلى العدل والحكمة في وضع ماله في مواضعه، ولاسيَّما إذا أحيل ذلك إلى نظر قضاةِ المسلمين، فإنهم يكونون طبعًا علماء حكماء، فيكونون أعلم بمصلحة الموصي من نفسه. فلو لم يُرَد النسخُ لمَا فُرِضت الأنصباءُ، بل كان يحُال الأمرُ إلى القضاة والحكَّام.

على أن الجيراجي فسَّر قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا ...﴾ بقوله (ص٤): «أي إن عَلم أن الموصي في وصيته جنفَ عن الحق ومال إلى الإثم، فللمسلمين أو لقاضيهم حقٌّ في إصلاحها».

وهذا ينقض قولَه[١]: «إن المورث أدرى من غيره».

وأما قوله[٢]: «إن مراعاة الأحوال الشخصية في القانون الكلي ليست بممكنة».

فجوابه: أن هذه الأحوال الشخصية لو كانت مراعاتها مقصودة كما زُعِمتْ لم يُشرع ذلك القانون الكلي، بل كان يحُال الأمر إلى قُضاة المسلمين.

ثم إن آية الوصية [لما] كانت عامةً لذوي القربى، والميراث الذي أُجمل في هذه الآية وبُيِّن بغيرها لا يَعمُّهم، وكان في الأمرين السابقين

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٣).
(٢) المصدر نفسه (ص٤).

الدلالة على نسخ تلك الآية، أراد الله عزَّ وجلَّ أن يُثبِت لذوي القربى غير الوارثين ما يقوم مقامَ ما كان لهم في آية الوصية، حتى يستوفي ما بقي من فوائد الوصية، فيتمّ نسخُ حكم تلك الآية، فقال تعالى:

﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ من المتوفى غير الوارثين، ولم يقل «الأقربون» ليشير إلى أن المراد هنا غير الوارثين، وذلك من تغيير العبارة، وأيضًا كثرة تكرار كلمة «الأقربون» يُوجِب كراهيةً في الكلام.

وأيضًا كلمة «الأقربون» لم تجئ في القرآن إلّا معطوفةً على الوالدين، أو صفةً لموصوفٍ مذكور في آية ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾، وعبَّر عنها في غير ذلك بأولي القربى ونحوها، ولعلَّ لذلك حكمةً، والله أعلم.

﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾.

في البخاري[1] وغيره عن ابن عباس نفْيُ نسْخِ هذه الآية، قال: ولكنها مما تهاونَ الناسُ بها، وهما واليان: والٍ يرث وذلك الذي يرزق، ووالٍ ليس بوارثٍ، فذاك الذي يقول قولًا معروفًا إنه مالُ يتامَى وما لي فيه شيء.

وفيه شيء، فإن الظاهر أن الخطاب يعمُّ الوارثَ والوصيَّ بأن يرزق ويقول معروفًا معًا، غير أن الوصيّ يجب عليه الاقتصاد في العطاء. وإذا حملنا الأمر على الندب كما يشهد له الإجماع على عدم العمل، كان الأحوط للوصي أن لا يُعطي شيئًا، والله أعلم.

---

(١) رقم (٢٧٥٩). وأخرجه أيضًا سعيد بن منصور في سننه (٥٧٦ ـ تفسير) والطبري في تفسيره (٦/ ٤٣٣) وابن المنذر (١٤١٢)، وابن أبي حاتم (٣/ ٨٧٤) وغيرهم.

ولم يقيّد هنا بترك المال الكثير كما في آية الوصية، لأنه لا حاجة لذلك هنا؛ لأنه لا يحضر القسمةَ من الأقربين التماسًا للرزق إلا المحتاجون منهم الذين يقبلون ما يُعطَون ولو قليلًا، ولعل في هذا إشارةً إلى النسخ أيضًا.

ولما انتهى حكم الوصية التي كانت مشروعةً، وأقام الله عزَّ وجلَّ مقامَها ما يُغني عنها وزيادة، أشار سبحانه وتعالى إلى كراهة الإيصاء بشيء من المال، فقال: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [النساء: ٩].

في «الدر المنثور»(١): أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي عن ابن عباس في الآية قال: يعني الرجل يحضره الموت فيقال له: تصدَّقْ من مالك وأعتِقْ وأعطِ منه في سبيل الله، فنُهُوا أن يأمروا بذلك. يعني أن من حضر منكم مريضًا عند الموت، فلا يأمره أن يُنفِق ماله في العتق أو في الصدقة أو في سبيل الله، ولكن يأمره أن يُبيّن ما له وما عليه ويُوصي لذوي قرابته الذين لا يرثون، يوصي لهم بالخمس أو الربع. يقول: أليس أحدكم إذا مات وله ولدٌ ضِعاف يعني صغارًا، يخشى أن يتركهم بغير مالٍ، فيكونون عِيالًا على الناس؟ فلا ينبغي لكم أن تأمروه بما لا ترضَون به لأنفسكم ولأولادكم.

ونهيُ الحاضرين عن حمل المحتضر على الوصية يدلُّ على نهيه ـ أعني المحتضر ـ عن الوصية، ولكن الآية تدلُّ على الكراهة فقط. وفي قوله: ﴿ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا﴾ تنبيهٌ على شمول لفظ «الرجال» للصبيان.

---

(١) (٤/ ٢٤٨). وانظر تفسير الطبري (٦/ ٤٤٧) وابن أبي حاتم (٣/ ٨٧٦، ٨٧٧) والسنن الكبرى للبيهقي (٦/ ٢٧٠، ٢٧١).

ثم قال سبحانه وتعالى مؤكِّدًا هذا المعنى، ومقيِّدًا الأمرَ برزق الحاضرين، ومنبِّهًا على وجوب حفظ أموال الصغار على كل حال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾. وفي معنى الأكل إضاعتها، كإسراف الوصي في رزق حاضري القسمة، والتسبُّب في ضياعها بحمل المحتضر على الوصية، وغير ذلك. وفي هذه الآية تنبيهٌ أيضًا على شمول لفظ «الرجال» للصبيان.

ثم أراد سبحانه وتعالى تفصيلَ ما تقدَّم من الإجمال فقال:

﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ أيها الرجال، كما يدلُّ عليه قوله فيما يأتي ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾، وحكم الإناث كذلك بالقياس، ﴿فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ كل رجل في أولاده، فالكلام على التوزيع كما في قوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، أي ليغسلْ كلٌّ منكم يديه.

ولعل الجيراجي يزعم أن التقدير: (يوصيكم الله في) شأن (أولاد) من توفى منـ (كم). ويبني على هذا شبهته التي ذكرها (ص٤) بقوله: «أما إذا مات المورث بلا وصية، ولم يقسم ماله بين ورثته، فحينئذٍ يعمل بآية الميراث».

وتقرير هذه الشبهة بوجهٍ علمي أن آية الميراث على التقدير الأخير تعُمُّ المتوفى بدون وصية والمتوفى عن وصية، وآية الوصية خاصة في الثاني، والأصلُ في مثل هذا حملُ العام على الخاص، فيُعمل بالاثنين معًا: آية الوصية في معناها، وآية الميراث في الباقي، ولا نسخَ.

والجواب من وجوه:

الأول: أن التقدير الثاني مردود، لما فيه من الحذف، وخلافِ الظاهر، والصواب التقدير الأول.

الثاني: أن النسخ لازم حتى على زعم الخصم، لأن العام هنا متأخر عن الخاص، لا عن وقت الخطاب فقط، بل عن وقت العمل، ومثل هذا يكون العام فيه ناسخًا للخاص عند الحنفية وغيرهم، وأدلتهم مبسوطة في الأصول.

الثالث: أن أدلة النسخ كثيرة، قد مضى بعضها وسيأتي بعضها إن شاء الله تعالى.

واعلم أنَّ في هذه الكلمات أدلةً على النسخ.

أحدها: كونها من مادة الوصية، ففيه إشارة إلى أن هذه وصية المالك الحقيقي العليم الحكيم، ووصيتُه مقدَّمةٌ على وصية العبد المعرَّض للجنف والإثم. وأكد هذا الوجه بالتصريح بلفظ الجلالة وضعًا للظاهر موضعَ المضمر، وكان الأصل أن يقال: «أوصيكم».

ثانيها: كونها بصيغة المضارع. قال الحافظ في «الفتح»[١]: أفاد السهيلي[٢] [أن الحكمة في التعبير بلفظ الفعل المضارع لا بلفظ الفعل الماضي الإشارة إلى أن هذه الآية ناسخة للوصية المكتوبة عليهم].

ثالثها: توجيه الخطاب فيه إلى الرجال من حيث هم مورثون، وهو أمرٌ

---

(١) (١٢/ ٣).

(٢) وضع المؤلف بعدها نقاطًا، وأشار إلى ص١٤ رقم ٣. ولم أجد الدفتر المشار إليه، فنقلت ما بين المعكوفتين من «الفتح».

لهم بتنفيذ هذا الحكم، والمراد من ذلك: إما أمرهم بالوصية على مقتضى هذه الآيات، وإما نهيُهم أن يوصوا بما يخالفها، والأول لا فائدة له، فتعيَّن الثاني. والمورث إذا لم يُوصِ بما يخالف وصية الله تعالى كان في معنى المنفِّذ لها، وهذا صريح في نسخ آية الوصية.

فإن قيل: يخَدِش في هذه الأوجه الثلاثة أن الله عزَّ وجلَّ إنما قال: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾، وقد قدَّمتَ أن الأولاد غير داخلين في آية الوصية.

قلت: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ لا يختص بالأولاد، بل يتناول جميعَ ما ذُكِر في الآيات، كما يأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى. ثم قد تقدم أن الأولاد وإن لم يكونوا داخلين، فالظاهر بل المتيقن أن حكم الوصية كان شاملاً لهم من حيث الجواز، فكان للمحتضر أن يوصي لأولاده ويُفضِّل بعضَهم على بعض.

وهذه الأوجه تدلُّ على نسخ حكم الوصية مطلقًا، أعني التي كانت موجودة ولم تشملها الآية والتي شمِلَتْها الآية.

واعلم أن الظاهر كون الخطاب في الآية للذكور، ويؤيده قوله فيما يأتي: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾، ولكن حكم الإناث كذلك، كما دلَّت عليه قواعدُ الشريعة ثم الإجماع.

واعلم أن في قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ وتناوُلِهِ الأبناءَ والآباء وبعضَ الأصناف ـ كما يأتي ـ إبطال[1] لاختراع الجيراجي في القول المبني على

---

(١) كذا في الأصل مرفوعًا، والوجه النصب.

زعم أن ميراث الزوجين وصية من الله، فيُخرج من رأس المال، وميراث غيرهم فريضة، فيكون في الثاني بعد ميراث الزوجين. فإنه يُردّ بأن ميراث الأبناء والآباء وصية بدخولها تحت قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾. وسيأتي لهذا مزيدٌ إن شاء الله تعالى.

وفي «فتح الباري»(١) نقلًا عن السهيلي: «وقال: ﴿فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ ولم يقل: «بأولادكم» إشارةً إلى الأمر بالعدل فيهم، ولذلك لم يخصَّ الوصية بالميراث، بل أتى باللفظ عامًّا، وهو كقوله: «**لا أشهدُ على جور**»(٢)».

أقول: قد تقدم أن التقدير: «(في) شأن (أولادكم)»، وسيأتي أن التقدير فيما يأتي: «بأن يكون (للذكر...)».

(الأولاد)

قد مرَّ في آية الوصية معنى الولادة، ونقول هنا: إن الأولاد جمع ولد، والولد مشتق من الولادة، فهو في الأصل مَن ولدتْه المرأة، ولكنه تُوسِّع فيه كما تُوسِّع في «والد»، فأُطلق بمعنى الابن، وبهذا الاعتبار نُسِب إلى الذكر، فقيل: هذا ولدُ زيدٍ.

ولا يلزم مما ذكرنا إطلاقه على ابن الابن حقيقةً، أما بحسب الأصل فواضح، فقد مرّ أن معنى الولادة وضْعُ المرأةِ حَمْلَها، ولا شكَّ أن هذا لا يصدُقُ إلا على الموضوع نفسه، فلا يقال حقيقةً: إن حواء هي التي وضعتْ جميع البشر، ولا أن جميع البشر قد ولدوا أو أنها تلد بعد موتِها.

---

(١) (١٢/ ٣، ٤).

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري (٢٦٥٠) ومسلم (١٦٢٣) من حديث النعمان بن بشير.

وأما بحسب الاستعمال المتوسَّع فيه فلِوضوح الفرق بين الابن وابن الابن، فلا يلزم من استعمال لفظٍ في الأول حقيقةً استعمالُه في الثاني كذلك، على أنه قد تقرر في الأصول أن القياس في اللغة باطل.

فتبيَّن بهذا بطلانُ قولِ الجيراجي (ص٣٦): «ومنهم من قال: إنه حقيقة في كليهما، وهو الحق؛ لأن الولد مشتق من الولادة فيشمل جميعَ مَن وُلِد من الأعلى إلى الأسفل، وولدُ الولدِ ولدٌ كما أن جزء الجزءِ جزءٌ».

وقوله: «كما أن جزء الجزء جزء» فلسفة غريبة تُحوِجُنا المناقشة فيها إلى الخروج عن الموضوع، فلندَعْها ولننظْر في مواضع الحجة، فنعرِض كلمة «ولد» على العلامات التي ذكرها العلماء للتمييز بين الحقيقة والمجاز.

وأظهر تلك العلامات هي التبادر عند عدم القرينة، والمتبادر حقيقة. وقد تأملنا مواقع كلمة «ولد» فتبيَّن أنها حقيقة في معنى «ابن»، إلّا أنها تُطلَق على الواحد والجمع. وذلك أنه لو أشار رجل إلى شخص قائلًا: انظروا إلى ولدي، تبادرَ إلى الأذهان أنه يريه أنه ابنه، ويبعد في أذهاننا أنه يريد أنه ابنتُه أو ابنُ ابنِه، فإطلاقها على البنت وابنِ الابن مجاز. ويدلُّ على ذلك إنكارُ النفس أن يقال: «هذه ولدي»، إلّا إذا كان بمعنى أنها قائمة لي مقام الابن.

وقد استدلَّ بعض العلماء على عدم دخول البنات ببعض الآيات التي فيها الافتخار بالولد، كقوله تعالى.....[1]، نعم الجمهور على أن المراد بلفظ «ولد» في الآيات ما يصدق بالابن والبنت وابن الابن وبنت الابن وإن سفلا، وهذا ليس بحجة.

---

(١) ترك المؤلف هنا بياضًا، ولم يذكر الآيات.

إذا تقرر هذا فقوله في الآية: ﴿أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ لا يتناول من حيث الوضع إلا الأبناء الذكور، دون الإناث ودون بني البنين، لكن السياق دلَّ على دخول الإناث، فكان بمعنى البنين والبنات، وجُمِعوا معًا على أولاد تغليبًا، كما جُمِعَ الآباء والأمهات على آباء، والأبناء والبنات على أبناء في هذه الآية كما يأتي إن شاء الله تعالى. وليس ههنا قرينةٌ تدلُّ على دخول ولد الولد، فالقول بذلك مخالَفةٌ للأصل والظاهر معًا، ويُبطِلُه أن القول بدخولهم يقتضي التسوية بينهم وبينَ الأبناءِ مطلقًا، فيُعطَى ابن الابن مع أبيه وأعمامه، وهذا باطلٌ اتفاقًا. وأيضًا فسّر الأولاد فيما بعدُ بالأبناء في قوله: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾، وليس أبناء الأبناء بأبناءٍ حقيقةً، وإن أطلق عليهم أبناء مجازًا.

بأن[1] يكون ﴿لِلذَّكَرِ﴾ منهم ﴿مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ منهم، عدَلَ عن «مِثْلَا حظِّ الأنثى» أو نحوه لفائدتين:

الأولى: التنبيه على أن الذكر يُعادِل انثيين في الاستحقاق.

الثانية: أنه سيأتي في الآية ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾، فربما يتوهم أن قوله: «مِثْلَا حظِّ الأنثى» إشارة إلى هذا، والمراد الكلُّ.

الثالثة ـ وهي أهمها ـ: إفادة حكم الأنثيين إذا انفردتا، فإن أول الصُّوَر الداخلة تحت قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ أن يكون الأولاد ذكرًا وأنثى، ففي هذه الصورة يأخذ الولد الثلثين، وهو بمقتضى الآية مثلُ حظِّ الأنثيين، ففيه الإشارة إلى أن الأنثيين قد تأخذانِ الثلثينِ في بعض الصور،

(١) سياق الكلام: يوصيكم الله في أولادكم بأن يكون...، وتخلَّله تفسير «الأولاد» والرد على الجيراجي فيه.

وأيّ صورةٍ تلك إلّا صورة انفرادهما. وأكّد إرادة هذه الإشارة بعدم ذكر ميراث الأنثيين فيما سيأتي، بل نصّ على ميراث ما فوقهما وعلى ميراث الواحدة، فأفهمَ بذلك أن حكم الثنتينِ قد ذُكر في الآية، فليلتمسه العلماء.

وإذ قد عُلِم حكم البنتين إذا انفردتا، فهاكُم حكم ما فوقهما وما دونهما: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ﴾ أكثر من ﴿ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾. هذا يُبطِل قولَ الجيراجي[1] في العول أن ميراث أحد الزوجين يؤخذ من رأس المال، ثم تكون الفروض منسوبةً إلى الباقي، فللبنتين ثلثا الباقي.

فإن قلتَ: إنه زعم أن ميراث الزوجين وصية من الله تعالى، فيدخل في قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾.

قلتُ: سيأتي إن شاء الله تعالى إبطال اختصاص ميراث الزوجين بكونه وصيةً من الله تعالى، ومع ذلك فالذي في الآية: ﴿بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى﴾ أي المورِث، لا مطلق وصية. ولا يفيده قراءة ﴿يُوصَىٰ﴾ بالبناء للمفعول؛ لأنها مجملة، فتُحمل على المبيّنة؛ إذ الأصل الاتفاق.

وزعم الجيراجي أن لفظة «فوق» تدل على ما ذهب إليه من توريث أولاد الأولاد مع غير آبائهم من الأولاد، على الطريقة التي اخترعها، قال[2]: «ولفظة (فوق) ليست إلّا للتنبيه على طريقة التقسيم في مثل هذه الصورة؛ لأنه يدلُّ على الكسر...».

والطريقة التي ابتكرها سيأتي إبطالُها إن شاء الله تعالى في الحجب.

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٢٣).
(٢) المصدر نفسه (ص٣٩).

وقوله: «كلمة فوق تدلّ على الكسر» ليس بلازم، وإنما هو بمعنى «أكثر من» كما هو معروف عند مَن له علم بالعربية. ثم إن تأويله هذا مع بطلانه لا يدفع الإشكال، وهو السكوت عن ذكر فرض الثنتين، وهلّا قيل: اثنتين فما فوقهما.

﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾ وسيأتي إن شاء الله تعالى بيان ميراث أولاد الأولاد في الحجب.

﴿وَ﴾ في آبائكم، يُوصي الله كلًّا منكم في أولاده وفي أبويه ﴿لِأَبَوَيْهِ﴾ وبهذا علمتَ سبب التثنية والإضافة إلى ضمير المفرد الغائب مع قوله أولَ الآية ﴿فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾، فتأمَّلْه. ويؤيد هذا التقديرَ قولُه فيما يأتي: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾. والجملة مستقلة لا مبنية على ما قبلها؛ لأن الضمير يعود إلى الأحد المعلوم مما تقدم، وهو أحد مجرد، ويبيِّن هذا قوله: ﴿إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، والمورث المفهوم من أول الآية ذو أولاد. وهكذا جميع الضمائر الآتية تعود إلى الأحد المجرد، وإن شئت فقلْ: إلى المورث. والمراد بالأبوين: الأب والأم، قيل لهما «أبوانِ» تغليبًا.

(الأب)

الأب معروف، ولا يُطلق على الجدّ إلا مجازًا، على هذا عامة أهل اللغة، وهو الذي يتعيَّن عند عرضِه على العلامات التي ذكرها أهل العلم لتمييز الحقيقة من المجاز، ولا ينافي ذلك ما ورد في الكتاب من إطلاقِه على الجدّ، فإنه مجاز، ولا جَعْلُ بعضِ الصحابة الجدَّ أبًا، فإن المراد أنهم جعلوه كالأب، ولا استدلالهُم بإطلاق القرآن عليه أبًا، فإنهم إنما استدلُّوا

بذلك لأن المجاز لابُدَّ له من علاقة، ولاسيَّما إذا كان في كلام العليم الحكيم، فإطلاقُه سبحانه وتعالى على الجدّ أبًا يدلُّ أنه كالأب، وهذه الدلالة مما يصلح لتمسُّك المجتهد إذا لم يجد أقوى منها.

نرجع إلى تفسير الآية:

﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ مرَّ ما فيه من الدلالة. ﴿إِن كَانَ لَهُۥ﴾ المورث ﴿وَلَدٌ﴾. مقتضى الظاهر أن يفسَّر «ولد» بابن، ولكن الجمهور [على] أن المراد: ابن أو بنت أو ابنُ ابنٍ أو بنتُ ابن وإن سفلا، وهذا من عموم المجاز كما تقدم. ومن المفسِّرين من يفهم معنى قوله: «والباقي للولد»، وأنت تعلم أن هذا ليس على إطلاقه، وإنما لهم الباقي بعد ميراث الأبوين وبعد ميراث أحد الزوجين، والتزام الإطلاق والتقييد تكلُّف، إلّا أن يقال: والباقي بعد الفروض التي لا تسقط للولد، وهو كما ترى.

فإن قلت: لكن ما ذكرتَ لا يرد على الجيراجي؛ لأنه يقول: إن ميراث الزوجين وصية داخل تحت قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ﴾، وأن الفروض منسوبة إلى ما بقي بعد فرض أحد الزوجين.

قلت: سيأتي إن شاء الله تعالى إبطالُ قوله هذا.

﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ﴾ المورث ﴿وَلَدٌ﴾ قد تقدم تفسيره ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾، الجملة ـ قوله: «فإن...» ـ مستأنفة، لا مبنية على ما قبلها. ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ قدَّر بعضهم هنا: وللأب الباقي، وفيه مثل ما تقدم. والآية ظاهرة في أن للأم الثلث مع الأب، وإن كان هناك زوج أو زوجة، وعليه جماعة من الصحابة كعلي وابن عباس رضي الله عنهما، وهو الحق الذي لا ينبغي العدولُ عنه.

وتـأوَّل عمـر رضي الله عنـه وغـيره، فـذهبوا إلى أن لـلأم ثلـث البـاقي بعـد بقية......، قالوا: لا تفضل الأم على الأب، ولا يكتفى بتفضيله عليها إلّا بـأن يكون له مثلها.

وهذه معارضة للقرآن وللنظر، أما القرآن فظاهر، ودعوى أن المراد: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ أي فقط، تقدم ردُّها. وزَعْمُ الجيراجي أن الفروض منسوبة إلى ما بعد ميراث ؟؟؟؟ وصي؛ لأن ميراثهما وصية، تقدمّ إبطالهُا، ويأتي له مزيد إن شاء الله تعالى.

وأما النظر فلأن الأم أبلغ في الاستحقاق من الأب، وقد جاء في الحديث أن رجلًا قال: يا رسول الله، مَن أَبَرُّ؟ قال: «أمك»، قال: ثم مَن؟ قال: «ثم أمَّك»، قال: ثم مَن؟ قال: «ثمّ أمَّك»، قال: ثم مَن؟ قال: «ثمَّ أباك»[١]. وكيف لا يكون للأم هذه المزية وهي التي تحمله تسعةَ أشهر تتكبَّدُ فيها صنوف البلاء والمِحن، ثم تُرضِعه حولَين يمتصُّ فيهما قوَّتَها، ويَشْغَلُها عن أكلها وشربها ونومها، ويلطخها بقَذَرِه كلَّ يوم مرارًا. وشفقتُها عليه أضعاف شفقة الأب.

فأما قولهم: إنه غير معروف في الفرائض تفضيل أنثى على ذكرٍ في مرتبتها مجتمعين.

فيجاب عنه بأنه قد عُهِد التساوي في الإخوة لأم، وإنما لم يُعهَد تفضيل الأنثى لأن البنت مساوية للابن لا مزية لها، وتتقوى بوجوده وتعتضد كما

(١) أخرجه أبو داود (٥١٣٩) والترمذي (١٨٩٧) عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وإسناده حسن.

سيأتي، وكذا الأخت مع الأخ، وليس كذلك الأم مع الأب، فقد تقدم بيانُ مزيتها عليه، ولا يلزم من وجوده معها تقوِّيها واعتضادُه، إذ ربما يفارقها. فتدبَّر.

وسيأتي أن المواريث على ضربين: الأول: سببه استحقاق الصلة والمواساة، والثاني: سببه العصبية. وأن الله عزَّ وجلَّ جعل الفروض بإزاء الأول، والباقي بعد الفروض بإزاء الثاني. وسيأتي تفصيل ذلك قريبًا إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا فلا بِدعَ أن يفرضَ للأم ضِعْفَي فرض الأب، لأنها آكدُ حقًّا منه. فأما تفضيله عليها إذا انفردا فإنما هو لأنها قد استوفت حقَّها وهو الثلث، فهو يستوفي حقَّه وهو السدس، ويأخذ الباقي تعصيبًا. فالسدس هو استحقاقه الذي لا ينبغي أن يُغضَّ عنه، وأما التعصيب فلم يأخذه باستحقاق الصلة، وإنما أخذه بالتعصيب، وإذا لم يحصل على هذا التعصيب في بعض الصور لم يجز لنا أن نعوِّضه مما فُرِض للأم باستحقاقها.

ولم يُصرَّح بأن له السدس فيما إذا لم يكن حقه ذلك إذ لا فائدة لذلك، لأنه لا يُخشَى أن يُنقَص عنه، وصُرِّح به حيث خِيفَ أن يُنقص أو يُحرَم منه، وذلك فيما إذا كان هناك ولد، فإنه إذا كان الولد ذكرًا أخذ الباقي بعد الفرائض، ويُحرم الأب لو لم يُسَمَّ له السدس.

وإذا كانت أنثى في: بنت	زوج	أم
٦	٣	٢

لا يبقى للأب إلّا واحدٌ. وإذا كانت بنتان لا يبقى له شيء، فسمَّى الله

تعالى له السدس لذلك، والله أعلم.

﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ أي معًا كما هو ظاهر، ويحتمل أوجهًا:

١ ـ أنه قيدٌ لِيُفَهم منه أنه إذا انفردت الأم لم يكن لها الثلث، وفي هذا متمسَّك للجيراجي القائل[1]: إنها إذا انفردت كان لها حكم آخر.

٢ ـ ليس قيدًا، بل جيء به لدفع ما يُتوهَّم من أن الأمّ لا تحوز الثلث حتمًا إلا إذا انفردت، فأما إذا كانت مع الأب فإنها لا تحوز إلّا مثل نصف ما يحوز هو، سواء أكان ذلك هو الثلث فيما إذا انفردا، أو السدس فيما إذا كان معهما زوج، أو الربع فيما إذا كان معهما زوجة. وهذا متمسَّكٌ لمن يخالف مذهب عمر في العمريتين.

٣ ـ أنه قد يدعى أن فيه معنى الحصْر، أي وورثه أبواه فقط، فيُفهَم منه أنه إذا ورث معهما غيرهما، وذلك الغير لا يكون إلا أحد الزوجين، فلذلك حكم آخر. وفي هذا متمسَّك لمن يذهب مذهب عمر رضي الله عنه في العمريتين.

والثالث ضعيف؛ لأن فيه دعوى الحصْر، وليس هنا ما يفيده. والثاني أرجح من الأول، لما تقرر في الأصول أن مفهوم المخالفة لا يُعتدُّ به إلّا حيث لم يظهر للقيد فائدة غير نفي حكم غيره، وقد ظهرت هنا فائدة جليلة، وهي ما بيَّناها في الوجه الثالث، وفائدة أخرى، وهي الدلالة على أن الجملة ـ أعني قوله: «فإن لم يكن له ولد...» ـ مستقلة لا مبنيَّة على التي قبلها؛ إذ لو كانت مبنيَّة لكان المعنى: فإن لم يكن للمورث الذي له أبوان ولدٌ وورثه

(١) في «الوراثة في الإسلام» (ص٤١).

أبواه، وهو كما ترى، وفي هذا الإشارةُ إلى أن الجملة الآتية ـ قوله: «وإن كان له أخوة...» ـ مستقلة أيضًا.

﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ﴾ المورث ﴿إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ الجملة مستأنفةٌ كما علمتَ، فالإخوة يحجبون الأمَّ إلى السدس مطلقًا، سواء أكان هناك أبٌ أم لا. وقد زعم قوم أن هذه الجملة مبنية على ما قبلها، كأنهم يعنون أن الضمير يعود على مُورِث مخصوص، أي الذي له أبوان، أو أن المعنى: (فإن كان له مع ذلك أي مع الأبوين (إخوة)، وهو غير ظاهر، وقد تقدم ما يردُّه. وعلى تسليمه فليس فيه تقييد كما توهَّمه الجيراجي[1]، وإنما أريد به النصُّ على أن الأخوة يحجبون الأمَّ إلى السدس مع وجود الأب، ويُفهم منه أنهم يحجبون الأم مع عدم الأب من بابِ أولى، لأنهم إذا حجبوها مع ضعفهم بوجوده، فمع قوتهم عند عدمه أولى وأحرى.

(الإخوة)

اختلف الأصوليون في أصل الجمع: أهو اثنان أم ثلاثة، والصحيح أن العرب مختلفون فيه، ففي لسان قريش أن أقلَّ ما يصدق عليه «الإخوة» ثلاثة، كما صحَّ عن ابن عباس في مراجعته لعثمان[2]. وفي لسان الأنصار وغيرهم أنه يصدُق على اثنين، كما صحَّ عن زيد بن ثابت[3]. وفي القرآن مواضع نزلت بلغة قريش، ومواضع بلغة غيرهم، فإجماع الصحابة ــ وفيهم

---

(١) في «الوراثة في الإسلام» (ص٤١).

(٢) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٦/ ٤٦٥) والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٣٥) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٢٧).

(٣) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٣٥) والبيهقي (٦/ ٢٢٧).

أكابر المهاجرين من قريش ـ على الاعتداد بالاثنين دليلٌ على إرادة لغة الأنصار وغيرهم.

وزعم الجيراجي[١] أن المراد بـ«إخوة» الجنس، فيدخل الأخ الواحد والأخت الواحدة، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ ...﴾، قال: «وهذا يتناول الأخ الواحد والأخت الواحدة بإجماع الفقهاء، مع أن الإخوة والرجال والنساء كلها جمع».

أقول: إجماعُهم على تفسير كلمةٍ بمعنىً في موضع لا يلزم منه كونها كذلك في جميع المواضع، ولاسيَّما إذا كان ذلك التفسير مخالفًا للأصل كما هنا، ثم إن الذين أجمعوا هنا هم الذين أجمعوا هناك، فكيف تحتجُّ بإجماعهم تارةً وتردُّه أخرى؟ الله المستعان.

فإن قلت: لم أُرد الاحتجاج، وإنما أردتُ الإلزام.

قلت: لا إلزام، فإنهم بحمد الله تعالى لم يجُمعوا على ما ذكرتَ في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ﴾، وإنما أجمعوا على أن حكم الأخ الواحد مع الأخت الواحدة للذكر مثل حظِّ الأنثيين، وحجتهم في ذلك القياسُ، لا تفسيرهم الجمع بالجنس. والله أعلم.

وحَجْبُ الإخوةِ الأمَّ مُفهِمٌ أنهم يرثون، إذ لا يحجبُ الوارثَ إلا وارث، مع أنهم حجبوا وارثًا قويًّا، وحجبُهم إياها نصٌّ صريح في أنهم يرثون معها؛ إذ لا يُعقل كونهم يحجبونها وهي تحجبهم، ولا نظير لذلك في المواريث، وإذا حجبوها مع ضعفهم بوجود الأب، فمع قوتهم بعدمه أولى وأحرى كما تقدم.

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٤٣).

وأجاب الجيراجي عن هذا (ص٤١ و٤٢) بأن الإخوة لا يرثون إلّا من كلالة، أي ممن ليس له ولدٌ ولا أبوان.

أقول: هذا التفسير باطل كما سيأتي.

ثم قال: «أما سبب التفريق فهو أنه عند عدم الولد والإخوة لما لم يكن الفرع مطلقًا انتقل حظُّه إلى أبويه».

أقول: هذا أمر تخيُّلي، بدليل حَجْبِ الولد للزوج إلى الربع والزوجة إلى الثمن، ولا كذلك الأبوان. وانظر المثال الآتي:

- ابن	بنت	زوج
١	٢[1]	١

- أب	أم	زوج	
١	٢	٣	بنصّ كتاب الله تعالى
٢	١	٣	بتأويل عمر رضي الله عنه

وحَجْبُهم إيّاها إلى السدس يقتضي أنهم كالولد، لكن هذا في الاثنين منهم فما فوق، وبقي حكم الواحد والواحدة مجملًا.

وسكت هنا عن حكم الأب معهم، فاحتمل أن يكون إشارة إلى أنه يحجبهم.

فإن قيل: هذا لا يستقيم، لأنه قد سكت أيضًا عن حكمهما مع الزوجين.

قلنا: لكنه هنا بيَّن مواريث الأبوين، ثم ذكر حكم الأمّ مع الإخوة، فكان

(١) كذا في الأصل وهو سبق قلم، والصواب العكس، للابن سهمان وللبنت سهم.

مظنَّةَ أن يذكر حكمُ الأب معهم، فالسكوت عن ذكره في مظنته لا يخلو من إشارةٍ إلى أن حكمه لا يتغير بوجودهم، وهو معنى الحجب. لكن تُعارِضُه الآيةُ التي آخرَ السورة، فإنه شرط في توريث الإخوة عدم الولد، وسكت عن ذكر الأب، ففيه إشارة إلى أنه لا ينقصهم عن شيء كتب لهم.

ويرجِّح ما هنا أنه قال أولًا: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، ولم يقل: «أو إخوة»، فدلَّ أنهم لا يساوون الولدَ في حجب الأبوين، ثم ذكر حكم الأم معهم فقط، فدلَّ أن حكم الأب بخلاف ذلك، فهي دلالة مضاعفة. وما في آية الكلالة يقابل الدلالة الأولى فقط.

وقد يجاب: أن الدلالة الأولى غايتها إفهام أن الإخوة لا يحجبون كلًّا من الأب والأم إلى السدس، ثم أخرجت الأم، فبقي من الدلالة الأولى أن الإخوة لا يحجبون الأب إلى السدس، وهذا لا يقتضي أنه يحجبهم، فبقيت الدلالة الثانية، أعني السكوت عن بيان حكمه معهم، وهي وحدها لا تقوى على معارضة دلالة آية الكلالة مع ما يعضدها، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ويُرَدُّ بأنه إذا سُلِّم أن الدلالة الأولى تقتضي أن الإخوة لا يحجبون الأب إلى السدس، فما يكون حكمه معهم إن جعلنا له ما بقي؟ كحاله مع أحد الزوجين كان معرضًا للسقوط، وكيف يسقط مع الإخوة ولم يسقط مع البنين؟

وإن قلنا غير ذلك كان تخرُّصًا بلا دليل، فوجب أن نرجع إلى النظر، نجد النظر يقتضي أن الإخوة لا يرثون مع الأب: أما إذا كانوا ذكورًا أو ذكورًا وإناثًا أشقَّاءَ أو لأبٍ فلأنهم عصبة، والأب أقرب تعصيبًا منهم. وأما إن كنَّ

إناثًا شقائقَ أو لأبٍ فلأنهن يَقْوَيْنَ بوجود الأب أشدَّ مما يَقْوَيْنَ بوجودِ أخٍ لهن، فيضعُفُ جانب الاستحقاق فيهن، فيرجعن إلى التعصيب، فيقدَّم الأب لأنه أقربُ تعصيبًا. وأما الإخوة لأمٍّ فلأن الله عزَّ وجلَّ إنما فرض لهم ممن يورث كلالةً، أي فيمن إذا كان له إخوة أشقَّاء أو لأبٍ لم يكونوا محجوبين. وقد علمت أن الأشقاء أو لأبٍ لا يرثون مع الأب، فلا يَرِث الإخوة من أمٍّ مع الأب.

فأنت ترى أن الأبوين لم يقوما مقامَ الولد.

وتفريقه بأن ميراث الزوجين وصية من الله، وباقي المواريث فريضة، لا يُجدِي، وسيأتي ردُّه إن شاء الله تعالى في العَوْل.

قال(١): «أما مع الإخوة الذين هم فرعٌ لأصل المورث، ويقومون مقام فرع المورث عند عدمه».

أقول: ليس على إطلاقه، فإن الإخوة لا يحجبون أحدَ الزوجين، وإذا لم يحجبوه اختلفت المقادير، فلم يقوموا مقام الفرع.

قال(٢): «فنصيبُ كلٍّ من الأبوين لا يكون إلّا السدس، كما كان مع فرع المورث».

أقول: قد علمتَ أن الإخوة ليسوا بقائمين مقامَ الفرع في كلِّ شيء، ولم يحجبوا أحد الزوجين، وبالأولى أن لا يحجبوا الأب. بل لم يفرض الله عزَّ وجلَّ للأب قطُّ ثلثًا ولا ثلثين حتى يُحجَب إلى السدس.

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٤٢).

(٢) المصدر نفسه (ص٤٢).

قال[1]: «لكن الإخوة لما كانوا يُدْلُون إلى الميت بهما، لا يصل إليهم حظُّ الفرع ما دام أحدهما موجودًا».

أقول: لا دليلَ على ذلك من النصوص، بل ولا من النظر؛ لأن النظر إما أن يكون قياسًا على ولد الولد مع أبيه، والجدّ مع الأب، والجدة مع الأم، فهو قياس مع الفارق؛ فإن إدلاءَ هؤلاء لا يُشبِهه إدلاءُ الإخوة بالأبوين. والإدلاء ضربان: أحدهما: ابن ابنك، وأبو أبيك. والثاني: ابن أبيك.

وحَجْبُ الأب للإخوة الأشقّاء أو لأبٍ في مذهب الجمهور ليس لأنهم يُدلُون به، بل لما سيأتي قريبًا أنهم لا يكونون معه إلّا عصبةً، وهو أقربُ تعصيبًا منهم، فهو مقدَّم عليهم، وعليه فلا تُقاسُ عليه الأم، لأنها ليست بعصبة.

وأما حَجْبُه للإخوة لأمٍّ فلأن الله عز وجلَّ لم يفرض لهم إلّا ممن يورث كلالة، أي ممن لو كان له إخوة أشقّاء أو لأبٍ لم يكونوا محجوبين، وقد تبيَّن أن هؤلاء يحُجَبون بالأب.

قال[2]: «بل ينتقل ...».

أقول: أما انتقاله إلى الأب فمسلَّم، لكن لكونه أقربَ عصبةً لا للإدلاء، فلا تُقاس عليه الأم، والله أعلم.

وهذا التقسيم يكون ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ﴾ المورث.

---

(١) المصدر السابق (ص٤٢).

(٢) المصدر نفسه (ص٤٢).

نقل الآلوسي(١) عن الفخر ما يفيد أن في هذا القيد دلالةً على نسخ آية الوصية، وعكسَ الجيراجي(٢) فزعمَ أن فيه دلالةً على عدم النسخ، وسيأتي ذلك مبسوطًا في الموضع الرابع إن شاء الله تعالى.

﴿أَوْ دَيْنٍ﴾ يكون عليه أي المورث، وفي تأخير الدين عن الوصية والإجماع على تقدمها ثم أدائه بحثٌ لا يُهِمُّنا؛ إذ ليس ذلك من مواضع الخلاف.

قال عزَّ وجلَّ: ﴿ءَابَآؤُكُمْ﴾ أيها الرجال المورثون ﴿وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾ أي: هؤلاء المبيَّنُ ميراثُهم آباؤكم وأبناؤكم، ﴿لَا تَدْرُونَ﴾ أنتم أيها المورثون ﴿أَيُّهُمْ﴾ الآباء والأبناء ﴿أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۚ﴾ في الدنيا والآخرة، لقصور علمكم وما يغلب عليكم من الهوى، ولم يذكر «الإخوة» وإن كان قد تقدَّم الرمزُ إلى ميراثهم، لأنه ليس بيانًا تامًّا كما علمتَ.

وههنا دليلٌ على نسخ آية الوصية هاكَ بيانَه، وخصّ الآباء والأبناء لأنهم أخصُّ وألصقُ بالمورث، فإذا جُهِل حالُهم فحالُ غيرهم من باب أولى.

في تفسير الآلوسي(٣): وعن ابن عباس [أنهم كانوا يعطون الميراث الأكبر فالأكبر] (ص١٨ رقم ١)(٤).

---

(١) «روح المعاني» (٢/ ٥٤). وانظر: «تفسير الفخر الرازي» (٥/ ٦٦).
(٢) انظر «الوراثة في الإسلام» (ص٤٣ ـ ٤٤، ٤، ٧).
(٣) (٤/ ٢٢٨). وما بين المعكوفتين منه.
(٤) لم أجد الدفتر الذي يشير إليه المؤلف؛ ليُعْرَف تتمة الكلام.

ويؤيِّد هذا الوجهَ في الدلالة على النسخ وجهٌ آخر، وهو أن الله عزَّ وجلَّ أكَّد معنى..... (ص١٩ رقم ١)[(١)].

ووجهٌ آخر، وهو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.... (ص١٩ رقم٢)[(٢)].

واعلم أن المواريث على ضربين:

الضرب الأول: مَن كان مستحقًّا للصلة والمواساة من الورثة.

الضرب الثاني: مَن كان من العصبة الذين من شأنهم الحماية عن المورث والدفاع عنه.

وباستقراء المواريث يُعلَم أن الله عزَّ وجلَّ جعل للمستحقين فرائض معلومة، وترك العصبة على ما بقي، ولا يختلف هذا إلّا لعلةٍ، فالأب جامعٌ بين الأمرين، فقدَّر له الفرض حيث خِيفَ أن..... عن السدس، وذلك مع الولد، وحيث لم يكن ولد لم يُفرض له، لا لأنه ليس.... الاستحقاق، بل لأن..................

ثم إن من الورثة مَن يجتمع فيه الأمران، كالأب والابن، ويقرب منهما الإخوة الأشقّاء أو لأب. ومنهم مَن ينفرد بالاستحقاق، كالأم والبنت والأخت وأحد الزوجين والإخوة لأم. ومنهم من يضعف استحقاقه، فلا يُعتدّ إلا بعصوبته كالأعمام وبنيهم. ومنهم من ضعف استحقاقه وليس بعصبة.

---

(١) لم أجد الموضع المشار إليه.

(٢) لم أجد الموضع المشار إليه.

فأما القسم الثالث والرابع فلم يُذْكرا في القرآن إلا بالإجمال في قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ﴾ إلخ، كما قدمنا.

وقدَّم الله تعالى الأول، فذكَر أهم أركانه، وهم الأب والابن والأخ شقيقًا أو لأبٍ، وترك ذِكْر الجدود وأبناء الأبناء إلى الاجتهاد والنظر، وذَكَر الأم مع الأب لأنها قرينته، وكذا البنت مع الابن، مع أنها إذا كانت معه كان لها حكم خاص. وأما الإخوة فإنما ذكرهم إجمالًا على ما تقدم، لأنهم دون الآباء والأبناء في الاستحقاق وفي العصبية، مع أن القرآن كان ينزل بحسب الوقائع والدواعي. وقد عُلِم من ذكر الإخوة في النوع الأول أنهم جامعون بين الاستحقاق والعصبية، وهذا إنما يصحُّ في الأشقاء أو لأب. هذا من حيث استحقاقهم، فأما من حيث حَجْبُهم للأم فلا يلزم ذلك. وبهذا فُهِم من كون الإخوة يحجبون الأمّ أنهم الأخوة من أيّ نوعٍ كانوا، وفُهِم من حَجْبهم الوارثَ أنهم يرثون.

ثم ختم هذا النوع بقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ وكان مقتضى الظاهر بالقياس على ما يأتي أن يُذكَر هذا القيد عَقِبَ ميراث الأولاد، فتركه هناك اكتفاءً بهذا إشارةً ـ والله أعلم ـ إلى إرادة التقسيم الذي ذكرناه، وأنهم نوع واحد. وأكّد ذلك بقوله: ﴿ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ ...﴾، فتبيَّن بذلك أن هذه الآية خاصة بنوع.

وكرَّر هذا القيد فيما يأتي ثلاثًا، ولم يكتفِ في التقييد في الأخير لأمرين، الأول: الإشارة ـ والله أعلم ـ إلى أن هناك اختلافًا بين ميراث الزوجين والميراث الذي ذكره بقوله: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٞ ...﴾، وهذا

الاختلاف ظاهر على قول عامة المسلمين: إن هذا ميراث الإخوة لأم، فإن الاختلاف بينهم وبين الزوجين من حيث إن صلة الزوجين سببية وصلتهم سببية، وذكره عَقِبَ ميراث الأزواج ثم عَقِب ميراث الزوجات، ولم يكتفِ بالأخير منهما لأن الميراثين لا يجتمعان، والله أعلم.

ولما خرج عن النوع الأول إلى النوع الثاني يئس السامع أن يبيِّن في هذا الموضع ميراث الداخلين في النوع الأول من الإخوة، وهم الأشقّاء أو لأب، ولم ييأس من بيان حكم الإخوة لأمّ، لأنهم من النوع الثاني، فذكر الله عزَّ وجلَّ النوع الثاني، وهم الأزواج أو الزوجات والإخوة لأم.

ولما كان ميراث الأزواج آكدَ من ميراث الإخوة لأمّ، بدليل عدم سقوطه بحال، ويُحتاج إليه في دفع ما يتوهم مما تقدم أن للأولاد جميع المال بعد سدس الأبوين، وللأب جميع المال بعد ثلث الأم وغير ذلك= بدأ عزَّ وجلَّ به فقال: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ...﴾.

وهل هذا داخل تحت قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾ كما بيَّنا دخول قوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ ...﴾؟ عندي أنه داخل أيضًا، والتقدير هكذا: (يوصيكم الله في أولادكم) كلًّا منكم في أولاده، (..... و) في آبائكم كلًّا منكم في أبويه أن يكون (لأبويه.... و) في أزواجكم كلًّا منكم في زوجه أن يكون (لكم....).

فإن قلت: قد مرَّ أن توجيه الوصية إلى الرجال بصفتهم مورثين المراد منه تحذيرهم من تغيير المواريث بالوصية، وهذا لا يأتي هنا، لأن الأزواج هنا وارثون.

قلت: إن الأزواج غالبًا يكونون ذوي نفوذٍ وسلطانٍ على أزواجهم، يضطرُّونهن إلى الإيصاء لهم، أو يستأثرون بأموالهن بدون وصية، فكانوا هم الذين ينبغي توجيه الوصية إليهم؛ إذ الوصية إنما وُجِّهت إلى مَن يُخشى منه مضارَّة المواريث، وهي هنا مخشيَّة من الأزواج، فتدبَّر.

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَ﴾ أن يكون ﴿لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ﴾ منكم ﴿يُورَثُ﴾ ميراثَ ﴿كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ﴾ تورث كلالةً، وسيأتي في الآية التي آخرَ السورة أن الكلالة هنا هي قرابة الإخوة العصبيين، فالمعنى على هذا: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ﴾ ميراثَ ﴿كَلَالَةً﴾ أي إخوة عصبية، يعني مستحقًّا أن يَرِثه الإخوة العصبيون بأن لم يكن هناك حاجبٌ لهم، وليس في هذا حصرٌ كما لا يخفى. وعليه ففي الآية الدلالةُ على أن الإخوة لأمٍّ لا يحجُبُهم إلا مَن يحجب الإخوة العصبيين. وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى في الحجب.

والقول الآخر: إن الكلالة اسم للمورث الذي ليس له ولدٌ ولا أب، والكلام عليه ظاهر.

﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَ﴾ أن يكون ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ الأخ أو الأخت ﴿السُّدُسُ فَإِن كَانُوا﴾ الإخوة ﴿أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾.

وانعقد الإجماع على أن المراد بالأخ والأخت وأكثر من ذلك: الإخوة لأم، وروى البيهقي[١] بسند صحيح إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يقرؤها: «وله أخ أو أخت من أم»، ونُسب مثله إلى ابن مسعود وأُبي بن كعب.

ولعله ـ والله أعلم ـ نَسْخُ لفظ «من أم» له في الآيات ما يدلُّ عليه:

أولًا: ما قدَّمنا من أن المذكور في الآيتين الأوليين من كان جامعًا بين الاستحقاق والعصبية، وذكر معهم غيرهم تبعًا، وأجمل ميراث الإخوة فبقيت النفس متطلعة إلى بيانه، فلما خرج من النوع الأول ودخل في النوع الثاني يئس من بيان حكم الأشقّاء أو لأب في هذا الموضع، ولم ييأس من بيان حكم الإخوة لأم، فلما ذكر حكم الإخوة في النوع الثاني كان معلومًا أنهم الإخوة من أم أولًا، لأن النفس إنما بقيت متطلعةً إليهم.

وثانيًا: لذكرهم في النوع الثاني: وليس الأشقاء والإخوة لأب منه.

وأمر ثالث: وهو أنه فرض للأخ السدس مطلقًا، وقد علمتَ مما تقدم أن الفرائض إنما جُعِلت بإزاء الاستحقاق، والأخ الشقيق أو لأبٍ الغالبُ فيه جانب العصبية.

وأمر رابع: وهو أن الكلالة المراد بها قرابة الإخوة العصبيين، كما يأتي في تفسير الآية التي آخر السورة، فكأنه تعالى قال: «وإن كان رجل يورث

(١) في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٣١). وأخرجه أيضًا سعيد بن منصور في «سننه» (٥٩٢ ـ تفسير) والدارمي (٢/ ٣٦٦) والطبري في «تفسيره» (٦/ ٤٨٣) وابن المنذر (١٤٥٠) وابن أبي حاتم (٣/ ٨٨٧).

بالإخوة العصبية وله أخ أو أخت». فقوله: ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ﴾ لا يمكن أن يكون تفسيرًا للكلالة، لأنه عطف عليها بالواو، والعطف يقتضي التغاير، فتعين أن يكون أراد: أخ أو أخت غير عصبيّ، أعني من أمٍّ فقط.

وهذا الأمر يأتي على تفسير الكلالة بالمورث الذي ليس له ولدٌ ولا أبٌ، لأن قوله: ﴿يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ معناه ـ والله أعلم ـ يُورث من حيث هو كلالة، وإنما يَرِثه مِن حيثُ هو كلالةٌ إخوتُه العصبيون، فكأنه قال: وإن كان رجل يورث بالإخوة العصبية. والله أعلم.

وقد نازع الجيراجي في تفسير الآية، ودفع قولَ عامة المسلمين بوجوه، فقال[1] (ص١٠٣ مسودة)....

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾ أي الإخوة كما يأتي إن شاء الله.

﴿ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾

الكلام على الكلالة يحتاج إلى بسط وتحقيق، أما الجيراجي فإنه مرَّض القول فيها، وبنى الكلام على ما زعمه من أن الوارث في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ هو العهدي، وقد علمتَ بطلانه. وعلى أن الإخوة لا يرثون مع الولد والأب بالاتفاق، وهو غلط. فإن أراد بالولد ما يتناول البنت كما هو قوله، فإن الجمهور يُورِّثون الإخوةَ مع البنت والبنتين،

(١) انظر كلامه حول تفسير الآية في «الوراثة في الإسلام» (ص٤٥ ـ ٤٨). ولم أجد ردّ المؤلف عليه ولا المسودة التي أشار إليها.

وصحَّ ذلك في أحاديث كثيرة كما ستأتي إن شاء الله تعالى. وإنما نازع ابن عباس في ذلك، ونزاعه ضعيف من حيث الدليل، ويحتمل التأويل كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومن الأمة مَن يُورِّث الإخوة مع الأب، وهو مذهب الشيعة ومرويّ عن ابن عباس، وهو مقتضى الرواية عن عمر رضي الله عنه، ومعترك الخلاف في الكلالة هو هذا، أيَرِثُ الإخوة مع الأب أم لا؟ فادّعاءُ الاتفاق فيه غلط محض.

وجعل الجيراجي الأمَّ مثل الأب بلا دليل غير مجرَّد الإدلاء(١)، والإدلاء ـ مع كونه لا يتحقق إلّا في الإخوة وفي نصيبها من الأشقّاء ـ لا يصلح أن يكون دليلًا، إذ لا نصَّ من الشارع أنه لا يرث أحدٌ مع مَن يُدلِي به. وبناؤه على تفسيره «الأقربين» قد بطل ببطلان ذلك التفسير كما تقدم. والإجماع إنما انعقد في الإدلاء المسلسل: أبو الأب، أُم الأم، ابن الابن، فلا يقاس عليه الإدلاء غير المسلسل: ابن الأب، ابن الأم.

فأما الإجماع في عدم توريث ابن الأخ مع الأخ وابن العم مع العم فإنما هو مبني على أن ابن العم وابن الأخ عصبة محض، وذهاب الجمهور إلى أن الإخوة لا يرثون مع الأب ليس للإدلاء، وإنما هو لأنهم لا يكونون معه إلّا عصبة، وهو أقربُ تعصيبًا منهم، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾.

أما نحن فنقول في الكلالة: إنها مصدر من: كَلَّ السيفُ إذا ضعُفَ حدُّه،

---

(١) انظر «الوراثة في الإسلام» (ص٤٢).

والطَّرْفُ: إذا ضعُفَ بصره، والرجلُ: إذا ضعُفَ اقتدارُه. تُطلَق على القرابة الضعيفة، يقولون: هذا ابن عمِّي لَـحًّا، وذاك ابن عمِّي كلالةً، يريدون أن بنوَّة عمِّ الأول تامَّة، وبنوَّة عمِّ الثاني ضعيفة.

وأحسن ما ذكره أهل اللغة فيها: قول الزمخشري رحمه الله في «أساس البلاغة»(١): «[كلَّ فلانٌ كلالةً: إذا لم] يكن ولدًا ولا والدًا، أي كلَّ عن [بلوغ القرابة المماسَّة]».

لكن لابدَّ من اشتراط كونه ذا قرابةٍ، إذ لا يقال لمن لا قرابة له أصلًا: كلالة. ثم رأيتُ في «شرح السراجية» للسيد الشريف ما لفظه: «لفظ الكلالة في الأصل بمعنى الإعياء وذهاب القوة، كقوله(٢):

فآليتُ لا أرثي لها من كلالةٍ

ثم استعيرتْ لقرابة مَن عدا الولد والوالد، كأنها كلالةٌ ضعيفة بالقياس إلى قرابة الولادة.

ومما ذُكِر علمتَ أن تُطلَق على الإخوة والأخوات، لكن إذا كانوا من الأقربين، أي أشقَّاء أو لأبٍ، فإنهم لا يعتدُّون بقرابة الأمّ كما قدَّمنا في «الأقربين».

ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ ...﴾ كما قدَّمنا، فإنها

---

(١) (ص٥٥٠) مادة «كلل».

(٢) عجزه:

ولا من حَفًى حتى تلاقي محمدا.

والبيت للأعشى من داليته المشهورة في الديوان (ص١٨٥).

تدلُّ على أن الإخوة لأمٍّ ليسوا بكلالةٍ، للعطف المقتضي للتغاير. وكذا تشهد لذلك الأدلّةُ التي دلَّت على أن المراد بالإخوة في هذه الآية الأشقّاء أو لأبٍ، ومنها الإجماع.

وفي البخاري[١] في بعض روايات حديث جابر أنه قال: «يا رسولَ الله، إنما يَرِثني كلالة». وفي بعض الروايات في «الصحيح»[٢]: «كيف أصنعُ في مالي ولي أخواتٌ». ففي هذا إطلاق الكلالة على الأخوات، وكانت أخواته شقائقَ أو من أبيه، فقد جاء بيانُ ذلك في أحاديث أخرى من رواية جابر[٣] رضي الله عنه.

وأخرج الإمام أحمد[٤] عن عمرو القاريّ أن رسول الله ﷺ دخل على سعدٍ وهو وَجِعٌ مغلوب، فقال: يا رسول الله، إنَّ لي مالًا وإنِّي أورث كلالةً». وقد ثبت في «الصحيح»[٥] أنه كان له ابنةٌ. فإما أن يكون أطلق الكلالة على البنت لضعفها المعنوي، وإما أن يكون أراد أنه يَرِثه مع ابنته بنو أخيه عتبة وغيرهم، والثاني هو الظاهر.

وقد قُرِئ في الآية التي أوّلَ النساء «يُورِث» بكسر الراء مخففةً، وبكسرها مشدَّدة. والظاهر على هاتين القراءتين أن «كلالةً» منصوب على

(١) رقم (١٩٤، ٥٦٧٦) ومسلم (١٦١٦/ ٨).

(٢) البخاري (٦٧٤٣). وأخرجه أيضًا أبو داود (٢٨٨٦) وأحمد (١٤٢٩٨) وغيرهما.

(٣) منها ما أخرجه البخاري (٤٠٥٢)، وفيه: «إنّ أبي قُتِل يومَ أحدٍ، وترك تسع بنات كن لي تسع أخوات...». وفي صحيح مسلم (٢/ ١٠٨٧) نحوه.

(٤) في «مسنده» (١٤٤٠، ١٤٧٤، ١٤٧٩).

(٥) البخاري (٥٦٥٩) ومسلم (١٦٢٨).

المفعولية، فهو يُطلَق على الورثة، والمراد ذوو كلالةٍ، وهو لا يخالف قراءةَ الفتح على ما قدَّرناه في تفسيرها.

وجاء في بعض عبارات الصحابة: الكلالة ما دونَ الولد والوالد، وهو ظاهر في أنه يُطلق على الورثة. ففي «سنن البيهقي»(١) عن الشعبي قال عمر رضي الله عنه: الكلالة ما عدا الولد. وقال أبو بكر: الكلالة ما عدا الولد والوالد... إلخ.

وهذا هو الراجح عندي أن الكلالة اسم لقرابة الإخوة العصبيين وغيرهم من العصبية، لا للورثة ولا للمورث ولا للوراثة. على أنه لا مانعَ من إطلاقها على كلٍّ من هذه تجوُّزًا، وأكثرها الأول، فيقال: هم كلالةٌ، كما يقال: قرابة، أي ذَوُو كلالةٍ، وإطلاقُها على المورث بمعنى: ذُو ذَوي كلالة، أي ذو أقاربَ ذوي كلالةٍ، ففيه كثرة الحذفِ، فهو أضعف من الأول. إلّا أن لفظ الكلالة في القرآن لا يحُمل إلّا على المعنى المشهور المعروف أو ما يُقاربه، كيف وقد صحَّ في حديث جابر بن عبد الله كما تقدم، وسؤاله سبب نزول هذه الآية التي في آخر النساء، كما أخرجه الإمام أحمد والنسائي(٢) من حديث أبي الزبير عن جابر، وهو في «سنن أبي داود»(٣): ثنا أحمد بن حنبل ثنا سفيان قال: سمعتُ ابن المنكدر أنه سمع جابرًا... فقلتُ: يا رسول الله،

(١) (٦/ ٢٢٤). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «المصنف» (١٩١٩١) وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١/ ٤١٥، ٤١٦) والطبري في «تفسيره» (٦/ ٤٧٥، ٤٧٦).

(٢) «مسند أحمد» (١٤٩٩٨)، والنسائي في «الكبرى» (٦٣٢٤، ٧٥١٣).

(٣) رقم (٢٨٨٦) ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٢٤) بهذا الإسناد. وهو في «مسند أحمد» (١٤٢٩٨).

كيف أصنع في مالي ولي أخواتٌ؟ قال: فنزلت آية الميراث: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾. وهو في «صحيح مسلم»[1] من طريق أخرى عن سفيان.

وأطلق في بعض الروايات الثابتة في «الصحيحين»[2] فقال: «فنزلت آية الميراث». ووقع في بعض الروايات الصحيحة[3]: «فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ...﴾»، وهذا في قول بعض العلماء تفسيرٌ من الراوي على ما ظنَّه، أو لعله انتقل ذهنُه إلى قصة بنتَي سعد بن الربيع التي هي سببٌ لنزول قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ ...﴾، فإنها من رواية جابر. والدليل على ذلك أن جابرًا كما ثبت في «الصحيح» لم يكن له إلّا أخوات[4].

أما الحافظ ابن حجر[5] فاختار الجمعَ بين الروايات بأن قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ الآيات، وقوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾ الآية، نزلتا معًا في جابرٍ وبنتَيْ سعد بن الربيع، والمتعلق بجابر من الأولى ذكر الكلالة.

وأقول: لا ريبَ أن الجمع أولى من ردّ بعض الروايات الصحيحة، ولكن قد يُتعقَّب هذا الجمع بأمرين:

أحدهما: أن قضية كون ذكر الكلالة في أول السورة متعلقًا بجابر أن

---

(١) رقم (١٦١٦/ ٥).

(٢) انظر البخاري (٥٦٥١، ٦٧٢٣، ٧٣٠٩) ومسلم (١٦١٦/ ٧).

(٣) انظر صحيح مسلم (١٦١٦/ ٦).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) في «فتح الباري» (٨/ ٢٤٤).

يكــون لجــابر أخــتٌ أو أخ................. إمــا شــقائق وإمــا مــن أب.......... بيانـه في الأحاديـث............ في «الـصحيحين» عـن عمـر سؤال عن الكلالة وقول النبي .... آية الصيف.

وهذا يقتضي أن الآية الأولى نزلت في غير الصيف، وكون الاثنتين نزلتا في جابر يستلزم نزولهما في وقتٍ واحد.

ويجاب عن الأول بأن غاية ما في الأحاديث الإخبار بأن لجابرٍ أخواتٍ شقائقَ أو لأب، وليس فيها نفي أن يكون له أخ أو أخت أو إخوة لأم.

وعن الثاني بأنه قد لا يكون أراد بقوله «آية الصيف» تمييزها عن[1] الآية الأخرى في الكلالة، بل التمييز عن سائر آيات القرآن النازلة في تلك السنة، وربما يُستأنَس لهذا بقوله: «التي آخرَ سورة النساء».

وهذا الجواب ليس بالقوي، ولكنه أولى من تغليط بعض الروايات الصحيحة. والله أعلم.

فتحصَّل ممّا قدَّمنا أن الكلالة اسم للقرابة الضعيفة، والمراد بها قرابة مَن عَدا الولد والأب، لأن الولد والأب أقرب من غيرهم، وإن كانوا لشدة القرب لا يتناولهم لفظ «الأقربين»، فهي على هذا اسمٌ لقرابة الإخوة العصبيين وغيرهم من العصبة، وفي الآية التي آخرَ النساء اسم لقرابة الإخوة؛ لأنه اقتصر في جواب السؤال عن الكلالة على بيان ميراثهم، فدلَّ على أنهم هم المراد.

---

(١) في الأصل: «في».

﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾ فيه احتمالانِ على قول مَن يجعل الكلالة اسمًا للمورث:

أحدهما: أن يقول: إن المراد بـ «امرؤ»: كلالة، وعليه فما يكون قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾؟ أيجُعَل تكرارًا مع ما يتضمنه لفظ كلالة من عدم الولد؟ فما فائدةُ ذلك؟ قد زعم الجيراجي أنه تأكيد، أي لم يكن له ولدٌ إلى أسفل. فإن أراد أن لفظ الكلالة لا يتضمن نفي الولد إلى أسفل، فكيف يقول: تأكيدٌ، وإن أراد أنه يتضمن ولكن أكّد، فكيف يقول: أي لم يكن له ولد؟ وعلى كلِّ حال فالتأكيد غير ظاهر، فيلزم منه أن الشخص لا يمنعه وجودُ الولد عن أن يسمَّى كلالةً، فتكون الكلالة حينئذٍ المراد به من مات أبوه، وهو استعمال معروف، يقال لليتيم: كَلٌّ، ويحتمله قول الشاعر(١):

وإن أبا المرءِ أحمَى له ... ومولى الكلالةِ لا يَغضبُ

وقد رُوي عن عمر ما يوافق هذا، قال في الكلالة: هو ما خلا الأب(٢). وعلى هذا فيضطرب الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ إذا فُسِّرتْ كلالة بما فُسِّرت به هنا ـ أعني من توفي أبوه ـ اسمًا للمورث، فيكون الظاهر أن الإخوة لأمٍّ يرثون مع الولد. وعلى كلِّ حال إن هذا التفسير باطلٌ بدليل السياق، ولو أُريد لقيل: «... في الكلالة إن هلك» أو «إن كلالة هلك».

(١) البيت بلا نسبة في «تهذيب اللغة» (٩/ ٤٤٨) و«لسان العرب» (كلل).

(٢) سبق تخريجه.

ثانيهما: أن يقول: إنه أُريد بقوله: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ ...﴾ بيانُ الكلالة، فيلزمه أن الكلالة هو مَن لا ولد له. وله وجهٌ في اللغة كما تقدم، ووجهٌ آخر وهو أن الرجل إذا لم يكن له ولدٌ كان ضعيفًا، وبموته ينقطع نسبُه، إذ لم يترك مَن ينتسب إليه، ويبقى النظر في البنات، فإنهن وإن كنّ أنفسهنَّ ينتسِبْنَ إلى المورث، إلّا أنهن ضعافٌ لا يُفِدْن قوةً، مع أنه بموتهنّ ينقطع النسب؛ لأن بَنِيهنّ لا يُنسَبون إليه.

وهذا الوجه هو الذي اختاره عمر بن الخطاب [رضي] الله عنه آخرَ عمرِه، فقد روى جماعة منهم الحاكم(١) بإسنادٍ ــ قال: على شرط الشيخين، وأقرَّه الذهبي ـ عن ابن عباس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوصى عند الموت، فقال: الكلالة ما قلتُ، قال ابن عباس: وما قلتَ؟ قال: مَن لا ولدَ له.

وفي «مسند» الطيالسي(٢) عن شعبة عن عمرو بن مُرَّة أنه قال لمرّة: ومَن شكَّ في الكلالة؟ أمَا هو دون الولد والوالد؟ قال: إنهم يشكُّون في الوالد.

وفي حواشي «السراجية»: المرويُّ عن ابن عباس في أظهر الروايتين

---

(١) في «المستدرك» (٢/ ٣٠٣، ٣٠٤). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «المصنف» (١٩١٨٧، ١٩١٨٨)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٥٨٩ ــ تفسير)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١/ ٤١٥) والطبري في «التفسير» (٦/ ٤٨٠) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٢٥).

(٢) رقم (٦٠). ومن طريقه أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٢٥).

أن الكلالة ما سوى الولد(١)، فإنه قد روى عطاء أنه قال: سألتُ ابن عباس رضي الله عنه عن الكلالة، فقال: ما عدا الولد، فقلت: إنهم يقولون: ما عدا الوالد والولد، فغضب، قال: أنتم أعلم أم الله؟ قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَـٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾(٢).

وفي «سنن» البيهقي(٣) وغيره عن الحسن بن محمد بن الحنفية أنه سأل ابن عباس عن الكلالة، فقال: ما دون الوالد والولد، فقال الحسن: إنما قال الله عز وجل: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾. قال: فانتهرني.

وقد روى البيهقي في «السنن»(٤) حديث جابر من طريق أبي داود، وزاد في آخره: «من ليس له ولد وله أخوات». ولم أر هذه الزيادة في نسخة «سنن» أبي داود(٥)، لكن عقبَ هذا الحديث «باب من ليس له ولد وله أخوات»، فذكر حديث أبي الزبير عن جابر(٦). وعندي أن لفظ «باب»

---

(١) قال الطبري في تفسيره (٦/ ٤٧٩): هذا قولٌ عن ابن عباس، وهو الخبر الذي ذكرناه قبلُ من رواية طاوس عنه أنه ورَّث الإخوة من الأمّ السدسَ مع الأبوين. وقد أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٩٠٢٧) والطبري (٦/ ٤٦٨) والبيهقي (٦/ ٢٢٧).

(٢) لم أجد هذه الرواية عن عطاء عن ابن عباس، ويناقضها ما يذكره المؤلف عن ابن الحنفية عن ابن عباس.

(٣) (٦/ ٢٢٥). وأخرجه أيضًا عبد الرزاق في «المصنف» و(١٩١٨٩) وسعيد بن منصور (٥٨٨ ـ تفسير) وابن أبي شيبة (١١/ ٤١٦).

(٤) (٦/ ٢٢٤).

(٥) رقم (٢٨٨٦) وهو في «مسند أحمد» (١٤٢٩٨).

(٦) رقم (٢٨٨٧). وأخرجه أيضًا أحمد (١٤٩٩٨) وعبد بن حميد في «مسنده» =

مدرج، وأن الصواب ما في «سنن» البيهقي[١]. وقد راجعتُ «مسند أحمد»، فإذا فيه الحديث (ج٣ص٣٠٨)[٢]، وزاد بعد قوله: ﴿يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾: «كان ليس له ولد وله أخوات ﴿إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ﴾»[٣].

فهذه الأدلة تقتضي أن الكلالة اسم للمورث الذي ليس له ولد.

وعلى كل حالٍ فالآية تقتضي أن الأب لا يحجب الإخوة. أما إذا قلنا: إن الكلالة هو المورث الذي ليس له ولد، فظاهر؛ لأنه لم يُشترط في توريث الإخوة غير تفسير الكلالة، أعني عدم الولد. وأما إذا قلنا: إنه اسم للإخوة فكذلك؛ لأنّ وجود الابن والأب لا يمنع إطلاق كلالة عليهم، فهم كلالةٌ وإن وُجِد الأب والابن. وإنما اشْتُرِط في توريثهم عدم الولد فقط، وهو يُفهِم أن

= (١٠٦٤) والطيالسي (١٧٤٢) والنسائي في «الكبرى» (٦٣٢٤، ٧٥١٣) والبيهقي (٦/ ٢٣١) وغيرهم.

(١) أي بحذف كلمة «باب»، وجَعْل ما بعدها متصلًا بالحديث السابق. وهو ـ كما صححه المعلمي ـ في طبعة محمد عوامة للسنن (٣/ ٤٠٥)، وقد قال في هامشها: هكذا جاء آخر الحديث في الأصول كلها إلا (ك)، فإنه ختم الحديث بكلمة «الكلالة»، وبعدها: «باب من كان ليس له ولد وله أخوات». وفي (ظ) ضبة بين كلمة «الكلالة» و«من كان...». وفي (ح) ضبة كذلك لكن مع كتابة كلمة «باب» في الهامش على الحاشية، وأنه كذلك في نسخة.

(٢) كذا في الأصل، والحديث في «المسند» (٣/ ٣٠٧). ورقمه في الطبعة المحققة (١٤٢٩٨).

(٣) في هامش الطبعة المحققة: أُقحِم في منتصف الآية في (م) و(س) و(ت): «كان ليس له ولد وله أخوات». ولم ترد في (ظ٤) فحذفناها.

وجود الأب لا ينقصهم شيئًا. وهكذا إذا قلنا: إن الكلالة أُطلِقت على الوراثة.

فعلى كل حالٍ إن إطلاق هذه الآية يقتضي أن الإخوة يرثون مع الأب. فإذا أضفنا إلى هذا أن عمر رضي الله عنه كان أشدَّ الناس سؤالًا للنبي ﷺ عن الكلالة، وقد أوصى بما علمتَ، وأن النبي ﷺ طعنَ في صدرِه وقال: «**أما يكفيك آيةُ الصيف التي في آخر سورة النساء؟**»[(١)]، وهذه الآية تدلُّ على ما علمتَ، وأن هذه الآية وقعتْ جوابًا للاستفتاء عن الكلالة، وجوابُ الاستفتاء ينبغي أن يكون مستوفيًا= تَرجَّح[(٢)] أن الإخوة يرثون مع الأب.

ولكن قد قدّمنا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ ...﴾ ما يدفع هذا، فارجع إليه. وعليه فيقال: إنه لما سكت هنا عن التقييد بعدم الوالد أحاله على ما تقدم هناك، والقرآن يُبيِّن بعضُه بعضًا. والله أعلم.

بقي أن الجيراجي[(٣)] زعم أن وجود الأمِّ يمنع إطلاق «كلالة».

وهو قول بلا دليل، أما إذا قلنا: إن الكلالة تُطلَق على الإخوة فظاهر، وأما إن قلنا: إنه يُطلَق على المورث، فهذه الآية تدلُّ أنه الذي لا ولد له، وإنما فهمنا نفيَ الأب مما تقدم في الآية التي أوَّلَ النساء، وليس فيها دليلٌ على نفي الأمّ كما تقدم هناك. وإطلاقُ بعض الصحابة وأهل اللغة أنه مَن لا ولدَ له ولا والد، أو على ما عدا الولد والوالد، مع كونه ليس بحجة، فالوالد إنما هو حقيقة في الأب كما تقدم.

---

(١) أخرجه مسلم (٥٦٧، ١٦١٧) عن عمر.

(٢) جواب «فإذا أضفنا...».

(٣) في «الوراثة في الإسلام» (ص٤٧).

وزعم[١] أن البنت وبنت الابن وبني البنات يدخلون تحت «الولد».

فأما البنت وبنت الابن فقد وافقه غيرُه، وبيّنّا في فصل الأولاد أن ذلك إن قيل له فهو من عموم المجاز، والأولى الوقوف عند الحقيقة، وإنما لا يُفرَض للأخت مع البنت وبنت الابن بأدلة أخرى، كالأحاديث الدالة على أن الإخوة والأخوات مع البنات عصبات. وسيأتي في مبحث ميراث الإخوة من الحجب إن شاء الله تعالى.

وقد جاء عن ابن عباس أنه كان ينكر في بنت وأخت أن تُعطَى الأختُ النصفَ، ويقول: إنما قال الله تعالى: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ﴾ فقلتم أنتم: لها النصف وإن كان له ولد[٢].

وهذا ضعيف، أما إذا قلنا: إن البنت ليست داخلةً تحت كلمة «ولد» فظاهر، وأما إن قلنا: إنها داخلة فلأنّ الذي في الآية: ﴿فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾ أي فرضًا كما هو ظاهر، ونحن لا نُعطيها النصف فرضًا، بل نُعطيها ما بقي بعد الفرائض. وكونُه يقع نصفًا في بعض الصور لا ينافي الآية، وهذا كما نُعطي الأب النصف في: بنت وأب، مع أن الله تعالى إنما فرض له السدس.

والعجب أن ابن عباس يورث الأخ مع البنت، مع أن دلالة الآية على عدم ميراثه معها أوضح من هنا كما سيأتي، وهذا مما يدفع به قوله. ومع هذا

(١) المصدر السابق (ص٢٩).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٩٠٢٣) والحاكم في «المستدرك» (٤/ ٣٣٩) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٣٣).

فقد تضافرت الأدلة الصحيحة الصريحة بتوريث الإخوة مع البنات، كما سيأتي بسطها إن شاء الله تعالى.

فأما بنو البنات فإنهم ليسوا بأولادٍ حقيقةً كما هو ظاهر، ودعوى دخولهم بالمجاز لا دليلَ عليها إلا قياسُهم على بني البنين، وهو قياس في اللغة، مع أن قائلهم يقول(١):

بنونا بنو أبنائنا وبناتُنا بنوهنَّ أبناءُ الرجالِ الأباعدِ

ونحن إنما ورَّثنا أبناءَ البنين بالنصوص التي وردت في ذلك، كحديث ابن مسعود وغيره، ثم بالإجماع. وليس في بني البنات نصٌّ ولا إجماع، بل الإجماع على أنهم لا يرثون. والله أعلم.

﴿وَلَهُۥٓ أُخۡتٌ﴾ شقيقة أو من الأب، لا أنها لا تكون كلالةً إلّا إذا كانت كذلك كما قدَّمنا، ولأن حكم الإخوة من الأمّ قد تقدم في موضعه على خلاف هذا، ولأن الإخوة هنا شُبِّهوا في فرائضهم بالأبناء، وهذا لا ينبغي إلّا في الأشقّاء أو لأبٍ، لأنهم من العصبة، فأما الإخوة من أم فإنهم أباعدُ، والإجماع فوق ذلك، والله المستعان.

﴿فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ﴾ المرء المورث، أي أخوها من أبيها وأمّها أو من أبيها، وقد تقدم ما تدلُّ عليه نسبة الفرض إلى «ما ترك» من إبطال رأي الجيراجي في العول.

---

(١) البيت بلا نسبة في «الحيوان» (١/ ٣٤٦) و«شرح شواهد المغني» (٢/ ٨٤٨). ونُسب إلى الفرزدق في «خزانة الأدب» (١/ ٢١٣)، ولا يوجد في ديوانه.

﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌۚ﴾ فيأخذ جميع مالها أو ما يبقى بعد الفرائض التي لا تسقط، وإن فُسِّر الولد هنا بما يعمُّ البنتَ كان ظاهره أن الأخ يسقط معها، ولا يأتي هنا الجواب المتقدم في الأخت، والجواب أن الدلالة إنما هي بمفهوم الشرط.

﴿فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ﴾ تقدم ما فيه.

﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ﴾ منهم ﴿مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۗ﴾ قد تقدم ما فيه، ولم يكتفِ به هنا عن بيان ميراث الاثنتين، لأن في ذلك نوعَ غموض، فلا يحسن أن يكون غامضًا في الموضعين. وأغمضَ هنا ميراث ما فوق الاثنتين لأنه بيَّنه هناك، وهذا حثٌّ لطالب العلم أن يتدبَّر القرآن كلَّه، ولا يقتصر على بعضه، والله أعلم.

وقوله: ﴿إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً﴾ ثلاثتها جموعٌ، زعم الجيراجي أن المراد بها الجنس، حتى تصدُقَ على الأخ الواحد مع الأخت الواحدة مثلًا. وهذا غير لازم، أما «إخوة» فإنه صادق في الصورة المذكورة، لأن أقلّ الجمع اثنان في لسان الأنصار وغيرهم، وصحَّ ذلك في لفظ «إخوة» المتقدم في أول السورة، كما بيَّنا ذلك هناك.

وأما «رجال ونساء» فلا داعي لإخراجها عن ظاهرها، بل نقول: إنهما لا يَصدُقان في الصورة المذكورة، ولا يَصدُق «رجال» في صورة: أخ وأخوات، ولا «نساء» في صورة: إخوة وأخت، لكن حكم هاتين الصورتين يُعلَم بالقياس، والله أعلم.

﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ حكم الكلالة كراهيةَ ﴿أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

قال الجيراجي[١]: «فإن قيل: أيُّ ضلالٍ أكبر من أنه ما اتفق عليها الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعلمها عمر رضي الله عنه، فكان يقول: اللهمَّ مَن كنتَ بيَّنتَها له فإنها لم تتبيَّنْ لي[٢]. وما زال الخلاف إلى اليوم. قلنا: ليس هذا ضلالاً، هذا هو البيان الموعود....».

فقوله: «هذا هو البيان الموعود» لا أدري أشار إلى ما تقدَّم من أنه ما اتفق عليها الصحابة... إلخ، أم إلى ما بيَّنه هو في تفسيرها؟ والأول بعيد جدًّا، فتعيَّن الثاني، وفيه من التبجُّح ما لا يخفى.

ولعَمر اللّهِ ما أنصف إذ جعلَ الصحابة رضي الله عنهم ــ وهم المخاطَبون أولًا وبالذات بقوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ ــ جعلَهم وسائرَ الأئمة وعلماء الأمة وجميع أفرادها أجمعوا كلُّهم على ضلالٍ في بعض أحكام الكلالة لتوريث الإخوة مع الأم، ولم يجْنِ جَنى البيانِ ولا رُزِقَه إلا الحافظ أسلم الجيراجي! فالله المستعان.

قال[٣]: «فيُدرِك بعضهم الصوابَ فيؤجَر عشرة أجور، ويُقصِّر آخر فيؤجَر أجرًا واحدًا».

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٥١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (١٠/ ٣٠٥) والطبري في «التفسير» (٧/ ٧٢٥).

(٣) «الوراثة في الإسلام» (ص٥٢).

هذا خلاف الحديث المشهور[(١)]: «**إذا اجتهد القاضي فأصاب فله أجرانِ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد**». وكأن الجيراجي ذهب إلى الحديث الآخر: «**مَن همَّ بحسنةٍ لم يَعملْها كُتِبتْ له حسنةٌ واحدة، فإن عَمِلَها كُتِبْت له عشرةُ حسنات**»[(٢)]. ولم يعلم أن المراد بقوله: «ولم يعملها» بأن عرضَ له مانعٌ، فكفَّ عنها مختارًا، فأما مَن عمل عملًا ظنَّه حسنةً فلا يدخل في هذا، بل الظاهر أن يُؤتَى الأجر كاملًا، إنما الأعمال بالنيات[(٣)]. والحديث الأول يدلُّ على هذا، ولكن أعطى الله المصيب أجرينِ، وذلك عبارةٌ عن عشرين حسنةً، وأعطى المخطئ أجرًا كاملًا، وهو عبارة عن عشر حسناتٍ ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١][(٤)].

(الوصية)

استدلَّ الجيراجي[(٥)] بآية الوصية، وقد تقدم تفسيرها وأنها تحتمل وجهين، أحدهما لا دلالةَ فيه على المدَّعَى أصلًا، ولكننا لا نتمسك به، بل نبني كلامنا على الوجه الآخر، فنقول: إن هذه الآية منسوخة بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) أخرجه البخاري (٧٣٥٢) ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة وأبي سلمة.

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٩١) ومسلم (١٣٠) من حديث ابن عباس.

(٣) أخرجه البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب.

(٤) بعدها في المجموعة ١٤ صفحة لا علاقة لها بالمواريث، ثم يبدأ الكلام على الوصية في صفحة ٥٤.

(٥) انظر «الوراثة في الإسلام» (ص٢ ـ ٧).

أما الكتاب فأوّلًا هي نفسُها تدلُّ على أنها لا تصلُح أن تكون حكمًا دائمًا، وذلك أنه بيَّن فيها أن الموصي مُعرَّضٌ للجنف والإثم، ولم يشرع لذلك حلًّا كافيًا إلّا مجرد نفي الإثم عمن أراد أن يصلح بينهم، والصلح مداره على الرضا.

واعلم أن الإنسان غالبًا.... ص٤(١).

فإذا تأملتَ هذا مع ما سيأتي بيانه من منافاة حكم الوصية للمصلحة الحقيقية، ولاحظتَ أن أهل الجاهلية كانوا يخصُّون أولادهم بأموالهم، إلى غير ذلك من أهوائهم، وكنتَ ممن يفهم حكمة الله عزَّ وجلَّ في الخلق والأمر من بناء الإصلاح على التدريج، رِفقًا بالخلق وتألُّفًا لهم وتعليمًا لهم طُرُقَ الحكمة= علمتَ أن الله عزَّ وجلَّ إنما شرع حكم الوصية تعديلًا لعادات الجاهلية مما لا يُنفِّر النفوس ويُعاكِس المألوف، فبيَّن أن للوالدين والأقربين حقًّا، ولم يُحتِّم أداءه، بل وكَلَه إلى رغباتهم، فمن شاء أكثر ومن شاء أقلَّ. وعلى كل حالٍ فالأمر يهونُ عليهم؛ لأنهم يرون أن الأمر راجعٌ إلى رضاهم، وليس قسرًا عليهم، ولكنه مع هذا نبَّههم على أنهم معرَّضون للجنف والإثم، ولم يجعل لذلك حلًّا كافيًا كما تقدم. ومن ذلك يعلم المتدبّر أن هذا حكم مؤقَّت، وفي هذا دلالة ظاهرة أن هذا الحكم سيُنْسَخ.

ثانيًا: آيات المواريث، والدلالة فيها على النسخ من طريقين، إجمالية وتفصيلية.

---

(١) أشار المؤلف هنا إلى ص٤ رقم ١ لإكمال الكلام حول الموضوع في دفتر آخر، ولم نجده، وهكذا أشار المؤلف في الصفحة التالية ومواضع أخرى.

أما التفصيلية فقد تقدمت في تفسير الآيات، وهي في مواضع:

١ ـ ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ﴾.

٢ ـ ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.

٣، ٤، ٥ ـ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾.

٦ ـ ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ ...﴾.

٧ ـ ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ﴾ وهو يشتمل على عدة أوجه.

٨ ـ ﴿غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ﴾.

وأما الإجمالية فمن وجوه:

١) تعيين مواريث..... ص١١

وأجاب الجيراجي[١] عن هذا الوجه بما مرَّ دفعُه في تفسير ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾.

٢) أن آية الوصية خاصة.... ص١٣

٣) أن قسمة العليم الحكيم... ص١٣

وثَمَّ غيرُ ذلك من الدلالات أشرنا إلى بعضها في تفسير الآيات.

واستدلَّ الجيراجي[٢] على بقاء حكم الوصية لقرابته بآية الوصية في

(١) في «الوراثة في الإسلام» (ص٤).

(٢) المصدر نفسه (ص ٥).

المائدة، وقد بيَّنا بطلانَ استدلاله في تفسير الآية. والله أعلم.

وأما السنة فاستدلَّ الجيراجي[(١)] منها بحديث الصحيحين[(٢)]: **«ما حقُّ امرئ له شيءٌ يُوصي فيه يبيتُ ليلةً أو ليلتين إلّا ووصيته مكتوبة عنده»**.

ولا دليلَ فيه؛ لأن الوصية ليست قاصرة على الوصية التوريثية، بل من المشروع أن يُوصي الإنسانُ بما له وعليه من الديون والحقوق، وعليه يُحمل الحديث.

وبحديث ابن ماجه[(٣)]: **«من ماتَ على وصيةٍ مات على سبيلٍ وسنةٍ»**. وسنده ضعيف، ومع ذلك فلا دليلَ فيه أيضًا.

ثم لو فُرِض أنه ثبتَ شيء من السنة ينصُّ على الوصية التوريثية فهو محمول على أنه كان قبل نسخها، فيكون منسوخًا بما نُسِخت به الآية، والله أعلم.

أدلة النسخ من السُّنَّة:

عن ابن عباس قال: «كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخَ الله من ذلك ما أحبَّ، فجعل للذكر مثلَ حظِّ الأنثيين، وجعل للأبوين لكلِّ واحدٍ منهما السدسَ، وجعل للمرأة الثُّمنَ والربعَ، وللزوج الشَّطْرَ والربع»

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٢).

(٢) البخاري (٢٧٣٨) ومسلم (١٦٢٧) عن ابن عمر.

(٣) رقم (٢٧٠١) عن جابر بن عبد الله. قال البوصيري في الزوائد: في إسناده بقية، وهو مدلِّس. وشيخه يزيد بن عوف لم أر مَن تكلم فيه.

رواه البخاري في «صحيحه»[١] من طريق عطاء عن ابن عباس.

قال الحافظ في «الفتح»[٢]: وهو موقوف لفظًا، إلّا أنه في تفسيره إخبارٌ بما كان من الحكم قبل نزول القرآن، فيكون في حكم المرفوع بهذا التقرير... وقد أخرجه ابن جرير[٣] من طريق مجاهد بن جبر عن ابن عباس....

وفي «سنن» أبي داود[٤] من طريق عكرمة عن ابن عباس: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾، فكانت الوصية لذلك حتى نسختْها آية المواريث.

وفي «الدر المنثور»[٥]: وأخرج أبو داود والنحاس معًا في «الناسخ والمنسوخ» وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قال: كان ولد الرجل يورثونه[٦]، و﴿لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قال: كان الوصية لهما، فنسختْها ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ الآية.

وأخرج وكيع وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر

(١) رقم (٢٧٤٧، ٤٥٧٨، ٦٧٣٩). وقد سبق في أول الرسالة.

(٢) (٥/ ٣٧٢).

(٣) في «تفسيره» (٦/ ٤٥٩).

(٤) رقم (٢٨٦٩). وأخرجه أيضًا البيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٦٥).

(٥) (٢/ ١٦٤، ١٦٥). والأثر في «الناسخ والمنسوخ» للنحاس (ص٨٨، ٨٩) و«تفسير ابن أبي حاتم» (١/ ٢٩٩).

(٦) في «الدر المنثور»: «يَرِثونه».

والبيهقي[(١)] عن ابن عمر أنه سُئل عن هذه الآية ﴿ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾، قال: نسختْها آية الميراث.

وعن جابر قال: عادني رسول الله ﷺ وأبو بكر في بني سلمة ما شيَيْن، فوجدني النبي ﷺ لا أعقِلُ شيئًا، فدعا بماءٍ فتوضأ، ثم رشَّ عليَّ، فأفقتُ، فقلتُ: ما تأمرُ أن أصنع في مالي؟ فنزلت ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ متفق عليه[(٢)].

وله رواياتٌ قد تقدَّم الإشارةُ إلى بعضها في الكلالة. وفي رواية الإمام أحمد والنسائي[(٣)] من طريق أبي الزبير عن جابر قال: اشتكيتُ، فدخلَ عليَّ رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسولَ الله، أُوصِي لأخواتي بالثلث؟ قال: أحسن، قلتُ: بالشَّطْر؟ قال: أحسن. ثم خرج، ثم دخل عليَّ فقال: «**لا أراكَ تموتُ في وجعك هذا، إن الله أنزل وبيَّنَ ما لأخواتك، وهو الثلثان**».

فكان جابر يقول: نزلتْ هذه الآية فيَّ: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾.

فجابر رضي الله عنه أراد أن يوصي بناءً على آية الوصية، ولكنه استشار النبيَّ ﷺ، فأنزل الله عزَّ وجلَّ الميراث.

---

(١) العزو إليهم في «الدر المنثور» (٢/ ١٦٥). وانظر «مصنّف» ابن أبي شيبة (١١/ ٢٠٩) و«تفسير» الطبري (٣/ ١٣١، ١٣٢) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٦/ ٢٦٥).

(٢) البخاري (١٩٤، ٤٥٧٧) ومسلم (١٦١٦).

(٣) «المسند» (١٤٩٩٨) و«السنن الكبرى» للنسائي (٦٣٢٤، ٧٥١٣). وأخرجه أيضًا أبو داود (٢٨٨٧) وإسناده صحيح.

وعن سعد بن أبي وقّاص قال: مرضتُ عامَ الفتح مرضًا أَشْفَيْتُ [منه] على الموت، فأتاني رسول الله ﷺ يعودني، فقلتُ: يا رسولَ الله، إنّ لي مالاً كثيرًا وليس يَرِثني إلا ابنتي، أفأُوصي بمالي كلِّه؟ قال: لا، قلت: فثُلُثَي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلتُ: فالثلث؟ قال: «**الثلث، والثلث كثير، إنك أن تَذَرَ ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أن تَذَرَهم عالةً يتكفَّفُون الناسَ**» متفق عليه(١).

فسعدٌ سأل عن الوصية لغير الورثة، ولم يتعرض لذكر الورثة، فلو كان حكم الوصية التوريثية باقيًا لما سكت عن ذلك، ولمَا أقرَّه النبي ﷺ.

وفي رواية الترمذي(٢) عن سعد قال: عادني رسول الله ﷺ وأنا مريض، فقال: «**أوصيتَ؟**» قلت: نعم، قال: «**بكم؟**» قلت: بمالي كلِّه في سبيل الله، قال: «**فما تركت لولدِك؟**» قلت: هم أغنياء بخير، فقال: «**أَوصِ بالعُشر**» فما زلتُ أناقِصُه حتى قال: «**أوصِ بالثلث، والثلث كثير**».

ففيها أن النبي ﷺ سألَه أوصيتَ، ففهمَ سعد أن المراد الوصية لغير الورثة، كما يدلُّ جوابُه، ولو كانت الوصية للورثة باقيةً لكانت أول ما يتبادر إلى ذهنه.

وعن النعمان بن بشير قال: أعطاني أبي عطيةً، فقالت عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشْهِدَ رسولَ الله ﷺ، فأتى رسولَ الله ﷺ فقال: إني أعطيتُ ابني من عمرة بنت رواحة عطيةً، فأمرتْني أن أُشْهِدَك يا رسولَ الله، قال: «**أعطيتَ سائرَ ولدِك مثلَ هذا؟**» قال: لا، قال: «**فاتقوا الله واعدِلوا بين**

---

(١) البخاري (٦٧٣٣) ومسلم (١٦٢٨).

(٢) رقم (٩٧٥).

أولادكم»، قال: فرجعَ فردَّ عطيتَه. وفي روايةٍ أنه قال: «**لا أشهد على جورٍ**» متفق عليه[(١)].

قال الحافظ في «الفتح»[(٢)]: تمسَّك به من أوجبَ التسوية في عطية الأولاد، وبه صرَّح البخاري، وهو قول طاوس والثوري وأحمد وإسحاق، وقال به بعض المالكية. ثم المشهور عن هؤلاء أنها باطلة.

وإذا امتنع التفضيلُ في حال الصحة في حين لو أعطى المورث أجنبيًّا لجازت عطيته، فكيف في حال المرض حين يُحْجَر على المورث فيما زاد عن الثلث، كما جاء من حديث أبي بكر[(٣)] وعلي[(٤)]، وسعد بن أبي وقاص وقد تقدم، وابن عمر[(٥)] وابن عباس[(٦)] ومعاذ[(٧)] وأبي هريرة[(٨)] وأبي

---

(١) البخاري (٢٥٨٧) ومسلم (١٦٢٣). والرواية الأخرى عند مسلم (١٦٢٣/ ١٤).

(٢) (٥/ ٢١٤).

(٣) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢/ ٧٩٤). وفي إسناده حفص بن عمر بن ميمون، وهو ضعيف.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١١/ ٢٠٢) موقوفًا عليه.

(٥) أخرجه ابن ماجه (٢٧١٠). قال البوصيري في «الزوائد»: في إسناده مقال؛ لأن صالح بن محمد بن يحيى لم أر لأحدٍ فيه كلامًا لا بجرح ولا غيره. ومبارك بن حسان، وثقَّه ابن معين، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو داود: منكر الحديث. وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ ويخالف. وقال الأزدي: متروك.

(٦) أخرجه البخاري (٢٧٤٣) ومسلم (١٦٢٩).

(٧) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠/ ٥٤) والدارقطني في «السنن» (٤/ ١٥٠). قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٢١٢): فيه عتبة بن حميد الضبي، وثقَّه ابن حبان وغيره، وضعَّفه أحمد. وفيه أيضًا إسماعيل بن عياش، وهو ضعيف في روايته عن غير أهل بلده.

(٨) أخرجه ابن ماجه (٢٧٠٩). وفي إسناده طلحة بن عمرو الحضرمي، وهو متروك.

الدرداء[١] وأبي أمامة[٢] وشدَّاد بن أوس[٣] وعمران بن حصين[٤] وأبي زيد الأنصاري[٥] وخالد بن عبيد الله السلمي[٦]. وفي بعضها التصريحُ بإبطال الوصية فيما زاد عن الثلث، وذلك فيما رُوي عن عمران بن حصين أن رجلًا أعتق ستةَ مملوكين له عند موته، لم يكن له مالٌ غيرُهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ، فجزَّأهم أثلاثًا، ثم أقرعَ بينهم، فأعتقَ اثنين وأرقَّ أربعةً، وقال له قولًا شديدًا. رواه مسلم[٧].

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٢٧٤٨٢) والبزار (١٣٨٢ ــ زوائد) والطبراني في «مسند الشاميين» (١٤٨٤). قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٤/ ٢١٢): فيه أبو بكر بن أبي مريم، وقد اختلط.

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٨٦٦٥). قال الهيثمي (٤/ ٢١١): «فيه توبة بن نمير [كذا، والصواب: نَمِر]، ولم أجد من ترجمه. وفيه عبد الله بن صالح كاتب الليث، وقد ضُعِّف ووُثِّق. وبقية رجاله ثقات» اهـ.
أما توبة بن نمر، فكان فاضلًا عابدًا تولَّى قضاء مصر، كما في «تعجيل المنفعة» (ص٦١).
وأما عبد الله كاتب الليث فقد تابعه الإمام الثقة الثبت سعيد بن أبي مريم عند الدارقطني (٤/ ٢٣٤).

(٣) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٧١٧١). قال الهيثمي (٤/ ٢١٣): فيه الوليد بن محمد الموقري، وهو متروك.

(٤) أخرجه مسلم (١٦٦٨).

(٥) أخرجه أحمد (٢٢٨٩١) وأبو داود (٣٩٦٠) والنسائي في الكبرى (٤٩٧٣). وفي إسناده انقطاع بين أبي قلابة وأبي زيد.

(٦) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٤١٢٩). قال الهيثمي (٤/ ٢١٢): إسناده حسن.

(٧) رقم (١٦٦٨).

وفي رواية أبي داود[١] أنه ﷺ قال في هذا المعتق: «**لو شهدتُه قبلَ أن يُدفَن لم يُدفَنْ في مقابر المسلمين**».

ومن الحكمة ـ والله أعلم ـ في هذا أن الإنسان في حال صحته شحيحٌ، يأملُ طولَ الحياة ويخشى الفقرَ، فاكتفى الشرع بوازعِه الطبعي عن أن يَحجُر عليه، مع أنه إن أعطى لا يُعطي إلّا بسببٍ شديد يجُبِره على عصيانِ شُحِّ نفسِه. ولكن هذا بالنسبة إلى الأجانب، فأما بالنسبة إلى ولده فإنه يُؤثِرهم على نفسه، فمنعَ الله عزَّ وجلَّ من تفضيل بعضهم على بعضٍ سدًّا للذريعة.

وأما حالة المرض فإن المرء يخِفُّ شُحُّه، ويَضعُفُ أملُه، وكثيرًا ما يكون له هوًى غيرُ مشروعٍ في أجنبي، أو بُغضٌ لوارثه، فيحمله ذلك على إعطاء الأجنبي وحرمان الوارث، وكثيرًا ما يكون لبعض الأجانب عليه حقوق عظيمة لم يتمكن من أدائها حالَ صحتِه، فجعلَ الله عزَّ وجلَّ له الثلث يُوصِي به حيث أراد، مع التصريح بكراهية ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ ...﴾ كما تقدم، وقوله ﷺ: «**والثلث كثير**»، وأحاديث كثيرة في هذا المعنى.

عن عمرو بن خارجة أن النبي ﷺ خطبَ على ناقته وأنا تحتَ جِرانها، وهي تَقْصَعُ بجِرَّتها وإنّ لُعابَها يَسِيل بين كَتِفَيَّ، فسمعته يقول: «**إن الله قد أعطى كلَّ ذِي حقٍّ حقَّه، فلا وصيةَ لوارِثٍ**» رواه الإمام أحمد والترمذي وحسَّنه، والنسائي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي[٢].

---

(١) رقم (٣٩٦٠) من حديث أبي زيد الأنصاري. وأخرجه أيضًا النسائي في «الكبرى» (٤٩٧٣).

(٢) انظر «المسند» (١٧٦٦٤، ١٨٠٨١) والترمذي (٢١٢١) والنسائي (٦/ ٢٤٧) وابن =

وعن أبي أمامة قال: سمعتُ النبي ﷺ يقول: «**إنَّ الله قد أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقَّه، فلا وصيةَ لوارث**». رواه الإمام أحمد والترمذي وحسَّنه، وأبو داود وابن ماجه[(١)]، وحسَّنه الحافظ ابن حجر أيضًا[(٢)]. وفي سنده إسماعيل بن عياش، رُمي بالتدليس، ولكنه هنا صرَّح بالتحديث. وغمزه بعض الأئمة، ولكن بيَّن حالَه جماعةٌ من الأئمة أنه إنما يُضعَّف إذا روى عن الحجازيين، قال بعضهم: لأن كتابه عنهم ضاع، فخلَّط في حفظه، أما إذا روى عن الشاميين فأكثر الأئمة يُقَوُّون حديثه، ومنهم من يصححه، منهم: الإمام أحمد وابن معين وابن المديني والفلَّاس والبخاري ويعقوب بن سفيان وصالح بن محمد الأسدي والترمذي والنسائي وأبو أحمد الحاكم والبرقي والساجي والدولابي[(٣)].

وقد رُوِي الحديث موصولًا من أوجهٍ ضعيفةٍ عن علي[(٤)] وابن عباس[(٥)] وجابر[(٦)] وعبد الله بن عمرو[(٧)]، ومرسلًا عن مجاهد[(٨)] وعطاء

= ماجه (٢٧١٢) والدارقطني (٤/ ١٥٢) والبيهقي (٦/ ٢٦٤). وفي إسناده شهر بن حوشب وهو ضعيف، ولكن الحديث صحَّ من طرقٍ أخرى.

(١) انظر «المسند» (٢٢٢٩٤) والترمذي (٢١٢٠) وأبو داود (٣٥٦٥) وابن ماجه (٢٧١٣).

(٢) انظر «فتح الباري» (٥/ ٣٧٢).

(٣) انظر «تهذيب التهذيب» (١/ ٣٢٢ وما بعدها).

(٤) أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٧). وفي إسناده يحيى بن أبي أنيسة الجزري وهو ضعيف.

(٥) أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٨). وفي إسناده عبد الله بن ربيعة مجهول.

(٦) أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٧). وقال: الصواب مرسل.

(٧) أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٨). وفي إسناده سهل بن عمار، كذَّبه الحاكم.

(٨) أخرجه الشافعي في «الرسالة» (ص)، وهو ضمن كتاب «الأم» (١/ ٦٠، ٦١) ط.دار الوفاء.

الخراساني[١]، وأما الموقوفات والمقطوعات فكثيرة في هذا الباب.

وقد مال الشافعي إلى تواتر حديث «**لا وصية لوارث**»[٢]. وكثير من العلماء يقول بأن خبر الآحاد ينسخ القرآن، وحجتهم قوية؛ لأن النسخ إنما هو بيان انتهاء مدَّة الحكم، وهذا إنما يعارض دوامه، ودوامه ظنّي، فكيف لا يكفي في معارضته ظنّي؟

على أنك إذا تأملت ما تقدَّم، وتتبَّعتَ المواريث التي قُسِمتْ في حياة النبي ﷺ وأحوال الصحابة، وأنه لم يُوصِ أحدٌ منهم وصيةً توريثية= علمتَ أن معنى الحديث متواتر. والله أعلم.

الإجماع:

الإجماع على نسخ حكم الوصية معلوم، فلا حاجةَ لتعداد أسماء ناقليه. والاختلاف في الناسخ لا يلزم منه الاختلاف في النسخ كما لا يخفى. والله أعلم.

* * * *

(١) أخرجه الدارقطني (٤/ ٩٨).

(٢) «الرسالة» (ص١٤٠).

(ذوو الفروض)

قال(١): «جعل الفقهاء أولاد الأم من ذوي الفروض، وألحقوا بني الأعيان والعلات بالعصبة، واستدلُّوا عليه بقول الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ...﴾...».

أقول: قد مرَّ في تفسير هذه الآية ما يُغنِي عن الإعادة.

قال(٢): «فنقول: إن من الأقسام الثلاثة للإخوة والأخوات أولادهم بالميراث بنو الأعيان ثم بنو العلَّات، كما جاء في الحديث: «**إنّ أعيان بني الأم يتوارثون دون بني العلّات**»(٣)، لأن قرابة بني الأعيان إلى المورث من جهتي الأب والأم معًا، فهم أقربون(٤) إليه من بني العلَّات الذين ليس اتصالهم به إلّا من جهة الأب وحده، وأما أولاد الأم فهم أبعدُ الكلِّ، لأنهم ربما لا يكونون من أولاد آباء المورث، بل من عائلاتٍ أخر».

أقول: قوله: «فهم أقربون إليه من بني العلّات» يريد به الاستدلال على حَجْبهم لهم بقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾. ولكنه

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٨).

(٢) المصدر نفسه (ص١١).

(٣) أخرجه الترمذي (٢٠٩٥) من حديث علي بن أبي طالب. وفي إسناده الحارث الأعور وهو ضعيف. وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أبي إسحاق عن الحارث عن علي، وقد تكلم بعض أهل الحديث في الحارث.

(٤) وضع المعلمي في الهامش علامة استفهام (؟) على هذه الكلمة؛ لأنها خطأ في العربية.

فسَّر «الأقربين» في الحجب بقوله[١]: «والمراد بالأقرب أن لا تكون واسطةٌ بينه وبينَ المورث، إما مطلقًا أو كانت لكن انتفتْ قبل وفاة المورث». وسيأتي تمام البحث في الحجب إن شاء الله تعالى.

قال[٢]: «فالفقهاء ظلموا الأقرباء؛ لأنهم جعلوا الأباعدَ من أولاد الأم ذوي فرض، والأقربين من بني الأعيان والعلَّات عصبةً، التي لا يُصيبها إلّا ما بقي بعد ذوي الفروض».

أقول: إذا تأملتَ ما قدَّمنا في تفسير الآية علمتَ أن الفقهاء لم يأتوا بشيء من عند أنفسهم، وإنما قبلوا ما جاءهم عن الله عزَّ وجلَّ وآمنوا به. ومع ذلك فندفع شبهته بمعونة الله عزَّ وجلَّ.

قد قدَّمنا في تفسير الآيات أن مدار المواريث على أمرين: استحقاق الصلة والتعصيب، وجعل الفروض المعيَّنة بإزاء الأول، وما يبقى بإزاء الثاني، وفصَّلنا هناك بعض التفصيل. ونزيد هنا أن الضرب الأول هم الذين يستحقون المالَ حقيقةً، وأما الضرب الثاني فغاية الأمر أنه إذا لم يكن هناك أحدٌ يستحقُّ المالَ كانوا أولى من غيرهم.

فالحاصل أن استحقاق الضرب الأول آكدُ من الضرب الثاني، وقد يكون الشخص الواحد مستحقًّا للصلة ومن العصبة، وهذا قد يكون أضعفَ استحقاقًا ممن هو من الضرب الأول. كان ذلك ــ والله أعلم ــ لأنَّ من لم يكن من العصبة فلا يحتمل النقصَ ولا الحرمان، بخلاف مَن كان من

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص٢٥).
(٢) المصدر نفسه (ص١٢).

العصبة، فإنه يحتمل ذلك، لأنّ من شأنِه المحاماةَ عن مولاه والدفاع عنه بدون التماس مقابل، فينبغي أن يكون من شأنه الحرصُ على أداء الحقوق اللازمة لمولاه ولو من ماله، أعني العصبة، فضلًا عن المسامحة بما يستحقُّه على المولى. ومما يؤيد هذا حكمُ الشرع بدية الخطأ على عاقلة الجاني.

ثم إن للأخ من الأم حقًّا آكدَ من حقِّ الأخ للأب، وذلك أولًا من حيثُ كونُه ولدَ الأمّ التي أُمِرْنا بصلتها أكثرَ من الأب، فوردَ: «**بِرَّ أمَّك ثمَّ أمَّك ثمَّ أمَّك ثم أباك**»[1] أو كما قال. ووردَ أن مِن بِرِّ الوالدين بِرَّ القرابة التي كانت قرابةً بواسطتهما، وبِرَّ أهلِ وُدِّهما[2].

فُضِّلت على الأب [في الميراث] أيضًا، فجُعل فرضها......... عدم الولد الثلث، وليس للأب إلّا ما بقي، فنتجَ من ذلك أن تنالَ ضِعفَه إذا كان معهما زوج. وهذا صريح القرآن، وخلاف ذلك خطأ.

وسِرُّ المسألة أن الأب جامع بين السببين اللذين أوضحناهما أولَ هذا البحث، أعني استحقاق الصلة والعصوبة، فاستحقاق الصلة غايته السُّدس، ففُرِض له مع الولد خشيةَ أن ينقصَ منه، ولم يُفرَض له مع عدم الولد لأنه لا يَنقُص عنه. وعلى هذا فأخذُه أكثرَ من الأمّ في بعض الصور ليس تفضيلًا له عليها من حيث استحقاق الصلة، وإنما بقي هناك شيء غير مستحق، والعصبة أولى به، والأب أولى عصبةً هنا.

وإذا ثبت أن الأم آكد استحقاقًا من الأب، فكذا يكون ولدها بالنسبة إلى

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (٢٥٥٢) من حديث ابن عمر.

ولده، فأما الأشقَّاء فلأنهم جامعون بين الوجهين: الاستحقاق من حيث الصلة والعصبية، وقد تقدم أولَ البحث أن الجامع بين الوجهين أضعفُ حقًّا من المنفرد بالاستحقاق من حيث الصلة، وبيَّنا حكم ذلك بحمد الله تعالى...

فإن قلت: يستلزم من هذا أن الإخوة للأم إذا كانوا من العصبة بأن كانوا أبناءَ عم مثلًا يفضلوا على الأشقَّاء؟

قلت: كلّا، فإن العصوبة هنا لا حكم لها؛ لأن ابن العم لا يُعتَدُّ بعصوبته مع وجود الأخ.

وثانيًا: الغالب أن الرجل لا يواصل في حياته أخاه لأمه كما ينبغي، بل هو عنده في عداد الأجانب.

وثالثًا: يريد الله عزَّ وجلَّ التأليف بين الناس، ولاسيَّما بين أولاد الأم الواحدة، وإنما يتم هذا بأن يعلموا أن لأحدهم حقًّا على الآخر قد يكون آكدَ من حقِّ الشقيقِ، فضلًا عن الأخ لأب، لعلَّهم إذا علموا هذا قوِيَ ارتباطُهم وتمكَّن اتصالهُم، بخلاف الأشقَّاء والإخوة لأبٍ، فإن الارتباط بينهم مألوف، سواء طمعوا في الميراث أم لا.

فإن قلت: فلِمَ لم يُفضَّل الأخ لأم على الشقيق، أو الأخ لأب مطلقًا؟

قلت: الأخ لأم له حقٌّ محدود، لا ينبغي أن يُزاد عليه ولا يُنقَص، وهكذا سائر أصحاب الفروض. وأما العاصب فليس له حقٌّ مبتوت، وإنما له ما فضَلَ، فأصحاب الفروض كأصحاب الديون.

فلما جاء الإسلام...

وبنى المواريث على أصول أخرى يطولُ بيانُها، وإنما نذكر بعون الله عزَّ وجلَّ أمثلةً منها:

الزوج:

الزوج: مكلَّفٌ بتسليم مَهْر زوجته ونفقتها طولَ حياتها، وحاملُ المشقَّات في التماسِ رضاها، والصبر على عِوَجها وكفرانها، الذي شهد به النبي ﷺ[(١)]. وبهذه الأمور وغيرها جُعِلَ نصيبُه فرضًا لا يسقط بحالٍ.

والزوجة تشبه الزوج في بعض الأمور المتقدمة، ولكنها دونه، فجُعِلت على النصف منه مع المحافظة على أن لا تسقط.

الأب:

الغالب أن يكون ابنه قد بَرَّه وواساه وخَدَمه في حياته بما يستطيع، فلم يكن حقه بمؤكَّدٍ كالزوج، ولكن يكون مؤكَّدًا في الجملة في الأحوال التي يُخشى فيها من سقوط؟

الابن:

هو أحقُّ الورثة لأسبابٍ عديدة، ولكن لم يجعل له الله عزَّ وجلَّ فرضًا لأنه آمِنٌ من السقوط.

البنت:

هي آكدُ حقًّا من الابن لضعفها وعجزها، فلذلك رُجِّحتْ عليه بأن جُعِل لها فرضٌ لا يُنْقَص عنه. ولكن إذا كان لها أخٌ فإنها ترجع عصبةً، وذلك

(١) كما في الحديث الذي أخرجه البخاري (٣٣٣١) ومسلم (١٤٦٨) عن أبي هريرة.

لاشتدادِ ساعدِها وانجبارِ ضعفِها ووهنِها، فصارت في حكم الابن.

الأخ:

حق الأخ ضعيف؛ إذ ليس مكلَّفًا بشيء مما تقدم، ولكن له حقٌّ في الجملة، فجعله الله عزَّ وجلَّ عاصبًا، أي إذا بقي شيء بعد الحقوق أخذه.

أخت:

لها حقٌّ آكدُ من حقّ الأخ؛ لأنها تكون في حياتها أحنَى وأشفقَ على أخيها من الأخ على أخيه، وأيضًا هي أنثى ضعيفةٌ تستحق المواساة في الحياة وبعد الوفاة، فلذلك سمَّى لها الله عزَّ وجلَّ فرضًا يُؤْمَنُ من سقوطه، إلّا إذا كان هناك أبٌ للميت، لأنه أبوها، فوجوده يَشُدُّ من عضدها ويتكفَّلُ بمواساتها، وجَعْلُ المالِ في يده أولى من جعلهِ في يدها.

وكذا إذا كان هناك ابنٌ للميت، أولًا لأن حقَّ الابن آكدُ، وثانيًا لأنها عمَّتُه، فهو أيضًا مكلَّفٌ بصلتها ومواساتها.

ولم يُحْرَم الزوج مع الأب؛ لأن الزوج لا يبقى صلةٌ بينه وبين أبي زوجته بعد وفاتها، ولم يحُرم الزوج مع الولد، لأنه إن كان ابنه فالأمر ظاهر، وإن كان ابنَ غيره فلأنه لا صلةَ بينهما. فإذا وَرِث مع الأخت أخ شقيق فإنها تجُعَل عصبةً؛ لأنها بوجود شقيقٍ لها انجبر ضعفُها وكسْرُها، فصارت في حكم الأخ.

قال[1]: «ومن نتائجه أن في بعض الأحيان تَرِث أولاد الأم ويحُرَم بنو

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص١٢).

الأعيان والعلَّات مثلًا» ثم ذكر المسألة المشتركة، ثم قال: «كيف يجوز.....» (ص٩٧)[١].

* * * *

(١) بعده بياض في الصفحة في الأصل.

(العصبة)

نبدأ فنسوقُ أدلة القول بالتعصيب، ثم نعطف على اعتراضات الجيراجي إن شاء الله تعالى.

قد قدَّمنا أن مدار الوراثة على أمرين: استحقاق الصلة والعصبية، وأن الأول هو مدار الفروض، والثاني مدار ما يبقى. ولنبسط هنا الكلامَ على هذا الأصل وإن وقعَ تكرارٌ لبعض ما تقدم.

أَجَلْنا النظرَ في المواريث المبيَّنة في كتاب الله تعالى فإذا هي فروضٌ مقدَّرة وإرثٌ مطلق، بيَّنت السنة ثم اتفقت الأمة أن المراد بإطلاقه أن جميع المال عند عدم الفروض، والباقي بعد الفروض عند وجودها.

ثم أَجَلْنا النظرَ في ذوي الفروض، فإذا هم إما إناث وإما رجال، ليسوا من رجال عشيرة المورث الذين يغضبون له ويعصبون حوله، ولم يخرج من ذلك إلّا الأب عند وجود الولد.

وأَجَلْنا النظر في الضرب الآخر، فإذا هم كلهم من عشيرة المورث بلا استثناء، ثم نظرنا فإذا هم إما رجالٌ فقط، وإما رجالٌ مع أخواتهم، ولم يخرج من ذلك إلا الأخوات مع البنات.

فتبين لنا أن مدار الفروض على استحقاق الصلة، ومدار ما يبقى على العصبية. ولكن من الورثة مَن يجمع الأمرين، فاقتضت الحكمة في هذا أنه إذا لم يُخشَ من سقوطه لم يُفرض، وذلك الابن والأب عند عدم الولد، وإذا خُشِي سقوطُه فُرِض له، وذلك الأب عند وجود الولد.

ومن الورثة مَن يكون من نساء العصبة، ولها حالات:

إحداها: أن لا يكون معها أحدٌ من رجال العصبة ولا من ذوي الحقوق، ففي هذه الحال لها فرض معين بمقتضى استحقاقها، كالبنات والأخوات الشقائق والأخوات لأبٍ، إذا انفرد كلٌّ من ثلاثة الأنواع عما تقدم.

الحال الثانية: أن يكون معها ذو حقّ، فلا يخلو أن يكون الاستحقاقان سواءً أو أحدهما أولى، فإن استويا فلكلٍّ فرضُه، ويشتركون، وإن جرَّ ذلك إلى العَول. وإن كان أحدهما أولى فلابدَّ من تنفيذه، ثم إن كانا من نوعٍ واحد فُرِض للمرجوح ما بقي من استحقاق النوع إن كان، وهذا حال بنت الابن مع البنت، والأخت لأب مع الشقيقة. وإن كانا من نوعين قُدِّم الراجح وما يساويه من الحقوق، فإن بقي شيء فللمرجوح. وهذا حال الأخوات مع البنات.

الحال الثالثة: أن يكون معها أحدٌ من رجال العصبة، فإنها في هذه الحال تتقوَّى به، ويشتدُّ جانبها، وينجبر ضعفُها. ثم إن كان ذلك العاصب أضعفَ منها، بحيث إنها تُقدَّم عليه لو كانت ذكرًا، فإن كان لها فرض تناله، فإنها تستوفي فرضَها كاملًا، وهذا كالبنت مع ابن الابن، وكالأخت الشقيقة مع الأخ لأب. وإن لم يكن لها فرض فإنها تكون معه عصبةً، للذكر مثل حظّ الأنثيين، وهذه مسألة التشبيب.

وإن كان مساويًا لها فإنها تتحوَّل عن فرضها، وترجع معه عصبةً، للذكر مثل حظّ الأنثيين، كالبنت مع الابن، والشقيقة مع الشقيق، والأخت لأب مع الأخ لأب، وبنت الابن مع ابن الابن.

وإن كان أولى منها فإنه يُسقِطها، وهذا كبنت الابن مع الابن، وبنت ابن الابن مع ابن الابن، وكالأخت مع الأب والابن وابن الابن، وكالأخت لأبٍ مع الشقيق.

ويبقى النظر بين الجدّ والأخت: أهما متساويان أم أحدهما أولى من الآخر؟

فتبيَّن لنا أن الإرث المطلق مداره على الرجال من العشيرة، وإنما يكون للنساء بالعرض ولنساءٍ مخصوصات، وهن ذوات الاستحقاق الذي ثبت الفرض لهنّ من حين انفرادهن، أعني البنات والأخوات.

ثم نظرنا في التعصيب الأصلي، فإذا هو مرتَّبٌ على الأولوية الذكرية: الابن فالأب فالأخ.

ونظرنا في مدارِه ـ وهي العصبية ـ فإذا هي ثابتة فيما بعدُ لبني الإخوة والأعمام وبني الأعمام ثبوتًا لا شكَّ فيه، بحيث يكاد يُساوي عصبية الإخوة بالنسبة إلى الأجنبي. ففهمنا من هذا أن السلسلة ستستمر على الترتيب المذكور: الأولوية الذكرية.

ونظرنا في مدار الفروض ـ وهي استحقاق الصلة ـ فوجدناها قويةً في بنات البنين وضعيفة فيما عداهن، فعلمنا من ذلك أن السلسلة الفرضية مستمرة في بنات البنين على الترتيب، وأما فيما عداهن كبنات الأخ والعمَّات وبنات الأعمام فلا، وإذا لم يكن هؤلاء مستحقاتِ فرضٍ فلا يمكن أن يُشاركن إخوتهن في التعصيب.

ونظرنا في الفروض المقدرة فإذا هي مبنية على الاستحقاق كما مرَّ، وكلٌّ من أهلها قد فُرِض له ما يستحقه، ولم يبقَ له حقٌّ في الباقي، لأن المال

إنما يُستَحقُّ باستحقاقِ صلةٍ وقد استوفاها، أو بتعصيبٍ وليس بعصبة، فلا ينبغي أن يُزَاد لذلك المستَحَقّ الذي قد استوفى استحقاقه شيءٌ ما دام هناك عصبة، وذلك في مثل: بنت، ابن عم.

هذا مقتضى النظر المستند إلى الأصول القطعية، وجاءت النصوص طِبْقَه، فروى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «**أَلحِقوا الفرائضَ بأهلها، فما بقي فهو لأَولَى رَجلٍ ذكر**» متفق عليه(١).

وفهم منه جماعة أن المراد بالفرائض الفروض المقدَّرة، وعلى هذا التفسير بنى الجيراجي اعتراضاتِه في:

(١)	أم	بنت	ابن	
(٢)	أم	بنت	أخت	أخ
(٣)	بنتان	أخت	ابن الأخ(٢)	

قائلًا: إن هذه الثلاثة الأمثلة تَنقُض هذا الأصل(٣).

فأقول: بل المراد بالفرائض المواريث المبيَّنة في كتاب الله تعالى أو في سنةِ رسولِه غيرِ هذا الحديث، ويدلُّ على ذلك ما في بعض الروايات الصحيحة(٤): «**اقْسِمُوا المالَ بين أهل الفرائض على كتاب الله تبارك وتعالى، فما تركتِ الفرائضُ فلأَولَى رجلٍ ذكرٍ**».

(١) البخاري (٦٧٣٢) ومسلم (١٦١٥).
(٢) في الأصل: «أخ». والتصويب من كتاب الجيراجي.
(٣) «الوراثة في الإسلام» (ص١٦، ١٧).
(٤) عند مسلم (١٦١٥/ ٤).

وهذا الاستعمال هو المعروف، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ إلى قوله: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾. وكثُر في الأحاديث إطلاقُ الفرائض على مطلق المواريث، واتفقت الأمة على تسمية علم المواريث بالفرائض.

ثم إن كان اشتقاقها من الفرض بمعنى الإيجاب ـ أي لأن الله عزَّ وجلَّ أوجبها بعد أن كانت موكولةً إلى اختيار المورث ـ فظاهرٌ، وكذا إذا كان من الفرض بمعنى الإنزال أو التبيين أو الإعطاء بغير عوض.

وإن كان من الفرض بمعنى التقدير والتحديد فلأن جميع المواريث مقدَّرة محدَّدة، إن لم تكن بأحد الكسور الستة فبغيرها، وإن لم تكن بالتصريح فباللزوم، فالابن إذا انفرد فرضُه الجميع، وإذا كان مع زوج فله ثلاثة أرباعٍ، أو مع زوجةٍ فسبعةُ أثمانٍ، وهكذا، وجميعها مقدَّرة محدودة.

وعلى هذا فلا تَرِدُ الأمثلةُ التي اعترض بها الجيراجي؛ لأنها كلَّها من الفرائض المبينة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، فدخلتْ تحت قوله: «**ألحِقوا الفرائضَ بأهلها**». ففي المثال الثالث ألحقنا الثلثينِ بالبنتين لأنه فرضُهما بنصّ القرآن، وألحقنا الباقي بالأخت لأنه مفروضٌ لها بمقتضى السنة، ولم يبقَ شيء حتى نجعله لأولى رجلٍ ذكرٍ، وهو ابن الأخ.

ومع هذا فمَن يقول بالتفسير الأول يُجيب عن تلك الأمثلة بأنها مما خُصِّص فيه عمومُ هذا الحديث، المثال الأول والثاني بالقرآن، والثالث بالسنة، وتخصيص العموم غير مستنكر، فلا معنى لقول الجيراجي: «يقعُ

مباينًا للقرآن ومناقضًا لما أجمع الفقهاء عليه»[١] إلّا أنه يمكن أن يناقش في هذا التخصيص، وكيف كان أولى من عكسه، وغير ذلك. ولا حاجة لبسط الاعتراض والجواب، إذ كان المعنى الأول هو الراجح.

وقد تأوّل الحديث بقوله: «وعندي أنه ليس بحكمٍ كليٍّ، بل قضى به ﷺ في قضيةٍ خاصة...»[٢].

أقول: أولًا هذا مجرد احتمال... (ص٩٤).

وسيأتي في الحجب في بحث ميراث الإخوة أدلةٌ أخرى إن شاء الله تعالى. وقد ثبت في الصحيحين[٣] وغيرهما مطالبةُ العباس رضي الله عنه بميراثه من رسول الله ﷺ، ولم ينكر عليه أحدٌ بحجة أن العمّ لا يرث مع البنت، وإنما دفعوه بحجة أخرى، وإجماع الأمة بعد ذلك، والله أعلم.

قال الجيراجي[٤]: «ومن أجل اعتبار العصوبة يقع في مسائل الوراثة خلل عظيم نوضّحها (؟)[٥] بالأمثلة:

(١)	عشْرُ بنات	وابن
	١٠	٢

ولو كان مكان الابن أخت أو أخ أو ابنه لأخذ ثلثَ التركة بالعصوبة، أي

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص١٦).

(٢) المصدر نفسه (ص١٦).

(٣) البخاري (٦٧٢٥) ومسلم (١٧٥٩/ ٥٣) عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) «الوراثة في الإسلام» (ص١٥).

(٥) علامة الاستفهام من المعلمي استنكارًا لتأنيث الضمير الذي يرجع إلى المذكر.

ضِعْفَ ما أخذه الابن، فكأن كلًّا من هؤلاء أكبر وارث (؟)[١] عند الفقهاء من ابن المورث».

أقول: إن الشرع جعل البنين شيئًا واحدًا، فالابن الواحد والمئة سواء، فلا يصح أن يُفرَد نصيب واحد من جملة العدد ويُوازَن بينه وبين الأخ مثلًا. وقد فرض الله عزَّ وجلَّ للبنات إذا لم يكن ابنٌ الثلثينِ بنصّ كتابه، وفرَض إذا كان ابنٌ أن يكون للذكر مثل حَظّ الأنثيين. فهلَّا اعترض الجيراجي على هذين الحكمين، بأنه في مثاله المذكور أخذت البناتُ أكثر من الثلثين مع أنَّ معهنَّ ابنًا، وأنه لو كان بدلَ الابنِ أبٌ لما أخذنَ إلّا الثلثين. وأيضًا أخذ الابنُ في المثال سدسًا، ولو كان بدلَه أبٌ أخذ ثلثًا.

والمقصود أن نقص الابن في المثال إنما جاءه من زيادة نصيب أخواته على الثلثين، فإن كان للجيراجي اعتراض فليعترضْ على هذا.

وخذْ مثالاً آخر: ثلاثون بنتًا ابن

للابن هنا نصف الثُّمُن، ولو كانت مكانَه زوجةٌ لحازت الثمنَ، أو زوجٌ لحازَ الربعَ، أو أمٌّ لحازت السدسَ، أو أبٌ لحاز الثلثَ. هذا، مع أن نصيب الزوج لا يجاوز النصفَ، والزوجة الربع، أما الأخ فقد يكون نصيبه الكلّ.

ثم إن هذا الحكم ـ أعني كون الأخت أو الأخ أو ابنه يحوز الباقي ـ ثابت بالأدلة المتقدمة، وسيأتي نصٌّ في الأولين في بحث ميراث الإخوة من الحجب إن شاء الله تعالى.

---

(١) استفهام إنكاري من المعلمي.

قال(١): «(٢) زوج أب أم ابنان

٣ ٢ ٢ ٥

لو كان ههنا مكانَ الابنين بنتانِ لأخذتا ثُلثين من المال، أي أزيد بكثير من الابنين، والله تعالى جعل حظّ الأنثى نصفًا من الذكر».

أقول: هذا الاعتراض يحسُن إيرادُه على العَوْل لا على التعصيب، لأنك تُوافِق أن الابنين ليس لهما إلّا ما بقي، وتُوافِق على أن للبنتين الثلثينِ، وإنما تُخالِف في العَوْل، فتقول: إن نصيب الزوج يخرج من الرأس، ثم تُقسَم التركة على حسب الفرائض فيكون القَسْم عندك على ما يأتي:

زوج أب أم ابنان

٢ ١ ١ ٤

وكذا لو كان بدلَ الابنين ابنتانِ.

وسيأتي إن شاء الله تعالى نقضُ اختراعِك هذا، وبيانُ فساده ومخالفتِه لكتاب الله عزَّ وجلَّ، في فصل العَوْل. وإنما نقول هنا: إنّ غاية ما فيه مساواة البنتين والابنين، فأينَ فيه جَعْلُ حظِّ الأنثى نصفًا من الذكر.

قال(٢): «مسألة»، وذكر مسألة التشبيب، وسيأتي الجواب في بحث ميراث الأولاد مع أولاد الأولاد من الحجب إن شاء الله تعالى.

* * * *

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص١٥).

(٢) المصدر نفسه.

(ذوو الأرحام)

قال في فصل العصبة[(١)]: «والناس كلهم من أولاد آدم عليه السلام، فلا يمكن أن يخلو ميتٌ من عصبة، فذوو الأرحام ـ الذين يرثون عندهم إذا لم يكن للميت عصبةٌ ـ لا تصل إليهم التركة أبدًا».

أقول: هم لا يريدون بقولهم: «إن ذوي الأرحام لا يرثون إلّا إذا لم يكن هناك عصبة» انتفاءَ العصبة في نفس الأمر، بل انتفاء العلم بها، وأنت خبير أن الغالب في الناس جهل الأنساب بعد بضعة آباء، فحينئذٍ يكون الغالب الجهل بالعصبة البعيدة. ولا تحسبنّ هذا الحكم خاليًا عن الحكمة، بل الحكمة فيه بيِّنة، وهو أن العصبة إنما يَرِث لمكان العصبية، أعني كونه يغضب للمتوفى، ويَحمي عنه، ويبذل دمه وماله في الذبّ عنه، وطبعًا إن هذا إنما يكون فيمن يعلم أنه عصبته، أعني أنه ابن عمه أو ابن عمّ أبيه مثلًا، فأما عند الجهل فهذا السبب مفقود، فليسقط اعتبار ما بُني عليه من الميراث.

ثم استدل بالآيات التي سبق تفسيرها وإبطالُ ما ادَّعى دلالتها عليه، ثم قال[(٢)]: «وكان عمر رضي الله عنه يتعجب من أن العمة تورث ولا ترث».

أقول: تعجبُ عمر من ذلك دليلٌ على أنها لا ترث، وبيانه أنه رضي الله عنه كان إمامًا صارمًا لا تأخذه في الله لومةُ لائم، فما بالُه يتعجب هنا تعجبًا؟ والتعجب إنما يكون عند رؤية شيء عجيب، والعجيب في الأحكام على وجهين:

---

(١) «الوراثة في الإسلام» (ص١٤، ١٥).

(٢) المصدر نفسه (ص١٩).

الأول: ما يُعلَم أنه منافٍ للحكمة و مخالفٌ لها.

الثاني: ما لم يُدرِك المتعجب حكمتَه مع إيمانه بأن له حكمة.

والأول لا يجيء هنا؛ لأن عمر رضي الله عنه كان إمامًا صارمًا لا تأخذه في الحق لومةُ لائم، فلو علم أن هذا الحكم خطأ بأن كان من حكم أبي بكر أو غيره من الصحابة لخالفهم، كما خالفهم في أحكام كثيرة، فإذْ لم يخالف هذا الحكم علمنا أنه يعلم أنه حكم ممن لا يجوز عليه الخطأ، ولا تنبغي مخالفته، فيكون قد علمه من حكم النبي ﷺ، ولم تتبيَّن له حكمته، فكان يتعجب لذلك.

ومع هذا فإننا لا نرى عجبًا في هذا الحكم:

أولًا: لأننا نقول: إن العمة ترِث في الجملة، وذلك إذا لم يستغرق الفروض ولم يُعلَم العصبة، وهذا كافٍ في المقابلة، كما أن الأخت ترِث من أخيها النصف فرضًا، ولا يرِث منها إلّا ما أَبْقَت الفروضُ تعصيبًا.

وثانيًا: الوراثة ليست مبنيةً على المقابلة، بل على الأسباب، فأيُّ مانعٍ أن يثبت لزيدٍ حقٌّ على عمرو ولا يثبت لعمرو حقٌّ على زيد؟ وهذا واضح هنا، فإن عصبية ابن الأخ لعمتِه ظاهرة بيِّنة، واستحقاقها صلته ضعيف، وانظر هذا المثال:

لو أن أخوينِ أحدهما منقطع، والآخر ذو ولد، فلو مات المنقطع لَورِثه ذو الولد، ولو مات ذو الولد لم يكن لذلك المنقطع شيء.

وأنت ترى أن فرض الزوج من زوجته ضِعْفُ فرضها منه وفرض الأب من بنته ثُلُثُ فرضِها منه. وإذا جاز الاختلاف زيادةً ونقصًا جاز وجودًا وعدمًا.

وقد تقدم حديث ابن عباس: «**ألحِقوا الفرائضَ بأهلها، فما بقي فلأولى رجلٍ ذكر**». وفي «الفتح»(١): قال الخطابي: إنما كَرَّر البيانَ في نعتِه بالذكورة ليُعْلَم أن العصبة إذا كان عمًّا أو ابنَ عمٍّ مثلًا، وكان معه أختٌ له، أن الأخت لا ترِث، ولا يكون المال بينهما للذكر مثل حظّ الأنثيين.

ولا يُعتَرض بأن هذا معلوم من لفظ «ذكر»، لأننا نقول: أكَّده لدفع التجوُّز والتغليب، والله أعلم.

وقد جاءت أحاديث في نفي ميراث العمة والخالة، انظرها في «تلخيص الحبير»(٢).

وقد ثبت في الصحيحين(٣) وغيرهما في كتب الحديث والسير والتاريخ مطالبةُ العباس عمِّ النبي ﷺ بميراثه من رسول الله ﷺ، ولم يُنقَل البتةَ أن صفيَّة عمة رسول الله ﷺ طالبت لا هي ولا ورثتُها، ولا ذُكِرتْ في تلك المحاورات، وهي إنما توفيت في خلافة عمر رضي الله عنه.

قال(٤): «ولو رأى الفقه اليوم لازداد عجبًا، فإن فيه ابن البنت يورث ولا يرِث، وأمّ الأمّ ترِث ولا تورث».

أقول: هذه صورة واحدة جعلَها صورتين، فإن ابن البنت إنما ترِثه أمُّ أمِّه لا أبو أمِّه. وقد علمتَ الجوابَ مما تقدم، فابن البنت يرث من ميراث ذوي

(١) (١٢/ ١٢). وكلام الخطابي في «أعلام الحديث» (٤/ ٢٢٨٩).
(٢) (٣/ ٩٤).
(٣) البخاري (٦٧٢٥) ومسلم (١٧٥٩/ ٥٣) عن عائشة.
(٤) «الوراثة في الإسلام» (ص١٩).

الأرحام، فلا وجه لنفي إرثِه. وسيأتي ما يتعلق بهذا في بحث ميراث أولاد الأولاد من الحجب إن شاء الله تعالى.

قال[١]: «وكذلك ابن الابن مع ابن الميت لا يَرِث عن جدّه، وجدُّه يَرِث عنه».

أقول: أما هذه فهي كمسألة الأخوين المنقطع وذي الولد، وقد تقدمت. وسيأتي بَسْط هذا في الحجب إن شاء الله تعالى.

(العول)[٢]

---

(١) المصدر نفسه (ص١٩).

(٢) بعده بياض في الأصل بمقدار نصف صفحة.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ﴾ [النساء: ١١].

قوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ﴾ أي المتوفى، فيعمُّ كلَّ متوفى كما لا يخفى، وهذا خبر، والظاهر أن مبتدأه محذوف، تقديره: «إرث» أو نحوه. وقدَّره بعضهم «الثلث». وقال بعضهم: المبتدأ هو[1] قوله: ﴿ٱلسُّدُسُ﴾، وقوله: ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ بدل بعض. وقد رُدَّ هذا القول الأخير وأجيبَ عن الرد كما في «روح المعاني»[2]. ولا أرى الجواب مُقنِعًا، ثمّ كلٌّ من القولين الأخيرين يقتضي أن الكلام انتهى عند قوله: ﴿إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، ثم استأنف ما بعده. والظاهر هو القول الأول، فيكون قوله: ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ دَيْنٍ﴾ تفصيل[3] لقوله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ﴾ أي إرثٌ. كما أن قوله في أول الآية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ تقديره على الصواب: «في توريث أولادكم»، ثم فصَّله بما بعده.

وقوله: ﴿لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ ظاهر،

(١) في الأصل: «بعد». سبق قلم.
(٢) (٤/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤).
(٣) كذا في الأصل مرفوعًا، والوجه النصب.

ومنطوق الآية خاص بحكم الأبوين عند اجتماعهما معًا مع الولد، ويؤخذ منها بمفهوم الموافقة أنه إذا انفرد أحدهما مع الولد فله السدس. أما أنه لا ينقص عنه فلأنه إذا لم ينقص عنه مع وجود الآخر فكذلك عند فقده، إذ لا يُعرف في الفرائض ذَوا فرضٍ ينقص أحدهما عن فرضه بسبب فقدان الآخر. وأما أنه لا يزيد عليه فلأن سبب النقص هو الولد، وهو موجود، فينقص أحدهما كما ينقص كلّ واحدٍ منهما.

ويؤخذ منها بمفهوم المخالفة أنه إذا لم يكن ولدٌ فللأبوين حكم آخر. هذا، ومع وجود الولد والأبوين أو أحدهما قد لا يبقى شيء، كأن يكون الولد ذكرًا. وقد يبقى شيء، كبنتٍ وأبوين، أو وأب فقط. وفي هذه الحال قد يكون ذو فرضٍ كأحد الزوجين، فيأخذ فرضه، فإن لم يكن، أو كان وبقي بعد فرضه شيء ــ كبنتٍ وأبوين فقط يبقى السدس، أو مع زوجة يبقى ربع السدس ــ فالجمهور أن ما بقي فللأب، يأخذه بحق العصوبة، لحديث الصحيحين وغيرهما عن ابن عباس مرفوعًا: «**ألحِقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولَى رجلٍ ذكر**». وحُكي عن الإمامية أن الباقي يُردّ على الورثة ــ أي دون الزوجة فيما يظهر ــ على حسب سهامهم. وهو خلاف ما دلَّت عليه السُّنَّة ومضى عليه الجمهور.

فإن قيل: فإن القرآن وكَّد أن للأب مع الولد السدس، ومفهوم ذلك أنه ليس له غيره.

قلت: وكذلك يقال في الرد في صورة أبوين وبنت: قد نصَّ القرآن أن للبنت النصف، وللأبوين السدسان، فمفهوم ذلك أن لا يُزاد أحد منهم. والحق أن نصَّ القرآن إنما هو في الفرض المحتوم، فلا ينافي أن يؤخذ غيره

بغير طريق الفرض تعصيبًا أو ردًّا على ما يقتضي الدليل.

ثم بيَّن تعالى ما أجملَه بمفهوم قوله: ﴿إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، فقال: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾. فقوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ﴾ أي: وبقية القضية بحالها، وهي اجتماع الأبوين كما هو ظاهر، فقد يستشكل قوله مع ذلك: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾.

والجواب يختلف باختلاف المذهب، أو يختلف باختلافه المذهب. وهنا مذهبان:

الأول: مذهب الجمهور أنه إذا لم يكن ولدٌ ولا إخوةٌ، وكان أبوانِ، فللأمّ ثلثُ ما يأخذانِه، فإن لم يكن معهما أحد الزوجين أخذتْ ثلثَ التركة، وإن كان معهما زوجة أخذت الأمُّ ثلثَ الباقي، وهو الربع، وإن كان بدل الزوجة زوج[1] لم يكن للأم إلا السدس.

الثاني: مذهب ابن عباس، وهو أن للأم ثلث التركة في الصور الثلاث.

فلنبدأ بالجواب الموافق لمذهب ابن عباس فنقول ـ على فرض التزامنا مذهبَه ـ: قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ تأكيد، وحَسُن لأنه لو قيل: «فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث» لقال قائل: هذا إذا لم يكن معها أبٌ، زاعمًا أن هذه الجملة مستقلة عما قبلها، فلا يلزم موافقتها لها في كونها في اجتماع الأبوين. ويؤيد قوله بأن هذه لو كان المعْنِيَّ فيها على اجتماع الأبوين لبيَّن حكم الأب، فلما اقتصر على بيان حكم الأمّ دلَّ أن هذه الجملة إنما هي في حكم الأم عند عدم الأب.

(١) في الأصل: «زوجة» سبق قلم.

فإن قيل: بناء الجملة على ما قبلها ظاهر، ولو قيل: إنها في حكم الأم عند انفرادها عن الأب، رُدَّ ذلك بأن هذا القيد ـ وهو قولكم: «عند انفرادها عن الأب» ـ لا دليلَ عليه، فغاية ما هناك أن يكون قوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ [وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ] فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ على إطلاقه، فيعُمُّ الحالين معًا، أعني أن يكون معها أب أو لا يكون، والحكم في ذلك صحيح، فإنها إذا كانت أمٌّ ولا ولد فلها الثلث، سواء أكان الأب موجودًا أم لا. وعلى هذا فلا محذورَ من أن يُفهم هذا، بل قد يقال: إن في فهم ذلك زيادة فائدة صحيحة، وعلى هذا فلا مقتضي للتوكيد. وأما سكوته عن بيان نصيب الأب فلا يدلّ على عدم دخوله في الكلام، إذ قد يترك لأن المعنى: أن الباقي له، أو لأن حكمه يختلف. وعلى فرض الإصرار على دعوى الدلالة فلا محذور فيها كما تقدم.

فالجواب أن أكثر أهل العلم قامت عندهم شبهاتٌ نظرية ألجأتْهم إلى القول بأنّ فرض الأم مع الأب والزوج السدس، ومع الأب والزوجة الربع. ولا ندري لعله لولا قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ لقالوا: فرضُ الأم مع الأب السدسُ أبدًا. ولعلهم لا يُسلِّمون عمومَ قوله لو قيل: «فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث» لحال وجود الأب، بل يخصُّونها بحالِ انفراد الأم، ويُقوُّون ذلك بعدم ذكر ما للأب. ففائدة التأكيد هي دفع تلك الشبهات، وإثبات أن للأم مع الأب عند عدم الولد والإخوة الثلث مطلقًا، أي سواء كان هناك أحد الزوجين أم لا، كما هو مذهب ابن عباس ومَن وافقه.

فإن قيل: الذي حملَ الجمهورَ على ما ذكرتم إنما هو استبعاد أن تفضُلَ الأمُّ الأبَ في مسألة أبوين وزوج، وإنما قالوا في أبوين وزوجة أن للأمّ الربع

لما حملوا عليه الآية كما يأتي. والظاهر أنه لو لم يقل: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ لما زادوا على قولهم، وهو أن يكون للأم مثل نصف ما للأب حيث لم يكن ولد ولا إخوة، فلو أريد دفعُ ما قام لديهم من النظر لصرَّح بأن للأم مع الأب الثلث مع وجود الزوج مثلًا.

فالجواب أن سنة الله عزَّ وجلَّ في إيراد الحجج الاكتفاء في أكثرها بالتنبيه عليها تنبيهًا كافيًا، لمن حَرَصَ على الحق وأنعمَ النظر ووُفِّق للصواب وما تقتضي الحكمة من ترجيح مقابله في نفسه، وأن يدع مناصًا لمن كان له هوًى أو قصَّر، ومجالًا لما قد تقتضيه الحكمة في بعض الجزئيات من ترجيح الله عزَّ وجلَّ في فهم القاضي خلاف الراجح، لاقتضاء الحكمة ذلك في تلك الجزئية، وهذا موضَّح في موضع آخر.

وههنا تنبيه كافٍ، فإن التأكيد بقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ قد دلَّ على شدّة العناية بتثبيت أن الكلام في حال اجتماع الأبوين، وإنما يكون ذلك لما ذكرنا، ثم قد عمَّت الآية الحالين، أعني أن يكون هناك أحد الزوجين أو لا، ونصَّت نصًّا قاطعًا على ذلك في الجملة، فكانت منه صورة قطعية، وهي أن ينفرد الأبوان وليس معهما أحد الزوجين، ولزم من ذلك أن يكون الحكم كذلك عند وجود أحد الزوجين، إذ المعروف في الفرائض أن الوارث إذا نقصَ فرضُه بسبب وارثٍ آخر كان وجوده ناقصًا لذاك باطّراد، كالولد مع الأم أو الأب أو أحد الزوجين ينقُصُهم على كلّ حال، وكالإخوة مع الأم ينقصونها على كل حال، ففي أبوين وأحد الزوجين من ينقص الأم؟ لا يمكن أن يكون الأب، فإنه إذا لم يكن أحد الزوجين لم ينقصها قطعًا، ولا يمكن أن يكون أحد الزوجين لأن أحدهما لا ينقصها عند عدم الأب.

فإن قيل: نختار أن الذي ينقصها الأب، ولكن نقْصَه لها مشروط بوجود أحد الزوجين، كما أنه ينقصها بوجود الإخوة.

فالجواب أنه في صورة أبوين وإخوة لم ينقصها الأب، وإنما الذي نقصَها الإخوة، كما ينقصونها عند عدم الأب.

فإن قيل: فإن الإخوة لا يرثون مع الأب شيئًا.

قلنا: قد نُقِل عن صاحبنا - أعني ابن عباس رضي الله عنه - أن الإخوة مع الأب والأم يأخذون السدس الذي نقصتْه الأم، ولا يلزمه أن يورثهم مع الأب حيث لا أمّ، لأنهم إنما يأخذون ما لو فُرِض عدمُهم لم يأخذه الأب، وهو ذاك السدس الذي نقصته الأم، فإنه لولاهم لكان لها لا للأب.

فإن لم نقل به وقلنا: لا يأخذ الإخوة شيئًا، فعنه جوابان:

الأول: أنهم نقصوها والأب حجَبَهم.

فإن قيل: لا نظير لهذا في الفرائض..... مذهب الجمهور فلها نظير، وهو الجد مع الأم لا ينقصها عن الثلث مع أحد الزوجين، فإن كان جدٌّ وأمٌّ وإخوةٌ لأمّ نقصَ الإخوةُ أمَّهم إلى السدس وحجبهم الجدُّ. وأما على مذهب صاحبنا - أعني ابن عباس - فلا يجيء هذا السؤال من أصله لما مرَّ أنه يجعل السدس المنقوص للإخوة، فلا يحجبهم الأب والجدُّ عنه.

الجواب الثاني: أن ذلك السدس في الاستحقاق لهم، ولكن الأب يأخذه كِفاءَ ما أنفقه أو يُنفقه عليهم، كما قال قتادة: كان أهل العلم يرون أنهم إنما حجبوا أمَّهم من الثلث لأن أباهم يَلِيْ نكاحَهم والنفقةَ عليهم دون أمِّهم. «تفسير ابن جرير» (٤/ ١٧٤)(١).

---

(١) (٦/ ٤٦٨) ط. التركي.

فإن قيل: فالإخوة لأمّ ينقصونها السدس ولا يُعطَونه، فكيف يأخذه أبو الميت وهو لا يلي نفقة هؤلاء الإخوة ولا نكاحهم؛ لأن لهم أبًا غيره؟

فالجواب: قد قال الزيدية ومَن وافقهم: إن الإخوة للأم لا ينقصونها، وهذا بعيد، والأولى مذهب صاحبنا أن السدس يكون للإخوة، فإن لم يقْوَ قولُه في الأشقاء أو لأب فهو قوي في بني الأم.

فأما على القول بأنهم ينقصونها ولا يعطون شيئًا، فالجواب: أن سبب نقصانها معهم غير سبب نقصانها مع الأشقاء أو لأب. وبيانه: أن بني الأم إن كانوا كبارًا فقد اعتضدتْ بهم أمهم، واستغنت بمعونتهم، فضعُفَ استحقاقُها، وإن كانوا صغارًا فالغالب أن يكون أبو الميت فارقها، فنكحت أباهم وثبتت قدمُها عنده بولادتها له أولادًا، فضعُفَ استحقاقها من ابنها الميت من جهتين: الأول: فراقها لابنه، الثانية: استغناؤها ببعلها الثاني.

فإن قيل: فلمن يكون السدس الذي نقصتْه؟

قلنا: هو باقٍ بعد الفرائض، فيأخذه الأب تعصيبًا.

فإن قيل: حاصل هذا الجواب أنه لم ينقصها الأب ولا بنوها، وإنما نقَصَها نقْصُ استحقاقها، فيُقْلَب سؤالكم عليكم، فيقال: لو كان نقصُ استحقاقها ينقصُها لنَقَصَها على كل حال.

فالجواب: أما في الحكم فنقصَها بنوها، وأما في الحكمة فنقَصَها نقْصُ استحقاقها، ولكنه لا ينضبط، فضبطه الشرع بوجود الإخوة، فيُقتَصر عليه، كما أن أهل العلم يُعلِّلون شرعَ قَصْر الصلاة في السفر بالمشقَّة، قالوا: ولكن المشقّة لا تنضبط، فضبطها الشرع بالسفر المخصوص، وصار الحكم مقصورًا عليه. على أنه لا يلزم فيمن نقصَ وارثًا عن فرضه أن يكون ذلك

المنقوص له، ألا ترى إلى مسألة بنت وأم وعصبة، فالبنت تنقص الأم السدس، ولا يكون ذاك السدس لها، بل لو استوفت الأمُّ الثلث لما نقصَ على البنت شيء. فالبنت نقَصَت الأمَّ، والعصبة أخذ.

فإن قيل: لكنها تظهر الفائدة إذا كثر الورثة، كبنات وزوج وأم، لو كمل للزوج النصف وللأم الثلث لعالت المسألة، فيكون أصلها ستة وتعول إلى تسعة، فينقص نصيب البنات؛ إذ يكون لهن ثمانية من ثمانية عشر، وبالنقصان صار لهن ثمانية من ثلاثة عشر.

قلنا: أما على رأي صاحبنا ـ أعني ابن عباس ـ فلا عول، وأما على رأي الجمهور فلو كان الأصل الذي نفيناه معتبرًا لاقتصر به على ما إذا لزم العول، ولا عول في المسألة التي فرضناها، وهي: بنت وأم وعصبة.

فإن قيل: إن الأب يحجب الإخوة، والإخوة ينقصون الأم، فيلزم أن يكون الأب ينقص الأم، لأنه إذا حجب من ينقصها فلأن ينقصها هو أولى.

قلنا: هذا منقوض بمسألة الأبوين عند انفرادهما، وبالجدّ يحجب الإخوة لأم، ولا ينقص الأم إذا انفرد معها، أو كان معهما أحد الزوجين والله الموفّق.

فصل

وأما على مذهب الجمهور فإذا التزمناه قلنا: ما تقدم من الجواب الموافق لمذهب ابن عباس حاصلُه أن قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ تأكيد، وله عندنا محامل أخرى يكون لكلٍّ منها تأسيسًا، والتأسيس أولى من التأكيد، وبذلك يندفع الإشكالُ البتةَ، وهاك المحامل:

الأول: أن قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ توطئة لما بعده، ليُفهم أن المراد بقوله: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ الثلثُ مما وَرِثاه، ولولا قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ لما فُهِم ذلك.

أقول: هذا القول بعيد.

أولًا: لأن المطَّرد في الأنصباء التي تُذكَر في الفرائض في الكتاب والسنة أنها منسوبة إلى أصل التركة، وليس في قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ ما يَصْرِف عن ذلك، غاية الأمر أن يقال: لو لم يقصد به ذلك لكان فضلًا أو تأكيدًا على ما تقدم، والتأسيس أولى منه. وأقول: التأكيد الواضح أولى من هذا التأسيس الذي لا يفهمه أحد، ولولا أن صاحب هذا القول اعتقدَ أن للأم ثلث الباقي ـ حيثُ كانت مع الأب وأحد الزوجين ـ لما وقعَ له هذا الفهم. وقاعدة «التأسيس أولى من التأكيد» محلُّها حيث يتعادل الاحتمالان، فأما حيث يكون احتمالُ التأسيس تعسُّفًا واحتمالُ التأكيد ظاهرًا فالتأكيد أولى.

المحمل الثاني: أن المراد بقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ أن يَرِثاه فقط، بأن لا يكون معهما وارثٌ آخر، قالوا: والحصر مأخوذ من التخصيص الذكري كما تدلُّ عليه الفحوى.

أقول: لا شكَّ أن التخصيص الذكري قد يفيد الحصر، ولكنَّ محلَّ ذلك حيث يكون المقام مقتضيًا للاستيعاب، كأن يقال: مَن ورِثَ زيدًا؟ أو أخبِرْني بمن ورث زيدًا، فيقال: ورثه أبواه، فإن الاستخبار ههنا عامٌّ عن جميع الورثة، والأصل أن يكون الجواب مطابقًا للسؤال، فيظهر بذلك أن الجواب مستغرقٌ لجميع الورثة. غاية الأمر أن يقال: لو لم يقصد بقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ الحصر لكان فضلًا أو تأكيدًا، وقد تقدم الجواب عنه.

المحمل الثالث ـ ولم أرَ مَن تعرَّض له ـ: أن الإرث إذا أُطلِق في القرآن ولم يُبيَّن النصيب فالمعنى على أنه تعصيب، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، فلم يبيِّن كم لهم لأنهم عصبة، ثمَّ بيَّن حكم البنات إذا انفردنَ وسمَّى نصيبهن، لأنهنَّ ذوات فرضٍ. وقال تعالى في الأخ وأخته: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ﴾ [النساء: ١٧٦]، فلم يُسمِّ له نصيبًا لأنه عصبة.

إذا تقرر هذا فنقول: قال تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ ولم يُسمِّ لهما نصيبًا، فالمعنى أنهما عصبة، وإذا كانا عصبةً فقاعدة العصبة أن للذكر مثلَا[1] حظّ الأنثى. وأما قوله بعدُ: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ فالمراد ثلث التركة كما هو ظاهر، ولكن قد دلَّ كونهما عصبة على أن هذا إنما يكون حيث يبقى للأب مِثلَا ذلك، وذلك إذا لم يكن معهم أحد الزوجين. ودلَّ ذلك أنه إذا كان معهما أحد الزوجين كان الباقي بينهما، له سهمان ولها سهم.

أقول: الظاهر أن القاعدة صحيحة، ولكن بناء قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ عليها على النهج المذكور ليس هناك، لأنه قد سمَّى نصيبَ الأم، فلم يبقَ إلّا أن يكون الأب عصبةً، وهو متفق عليه، ولا يفيد ما تقدم.

نعم، قد يقال: إنما سمَّى نصيبَ الأمّ بعد أن استقر أنها عصبة، وذلك أنه قال: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾، ولم يُسمِّ إرثهما معًا، فثبت بمقتضى القاعدة أنهما عصبة، ولا ينقضه تسميةُ نصيب الأمّ بعد ذلك.

---

(١) الوجه: «مثلَي» منصوبًا.

وفيه نظر، إذ يقال: لم يقصد بقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ إثبات إرثهما ولا بيان مالهما، وإنما المقصود به بيان وجودهما معه، كقوله: ﴿وَلَهُۥٓ أُخْتٌ﴾ من قوله: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ﴾ إلّا أنه قد يُخدَش في هذا بأنه لو كان هذا هو المقصود لقيل: «وله أبوان» مع أن وجود الأبوين معروف في الكلام بدون هذه الزيادة كما تقدم، وقد يجُاب عن هذا بأنه إنما عدل عن قوله: «وله أبوان» لأن التعبير بقوله: «وله كذا» إنما يَحسُن فيما قد يكون وقد لا يكون، كالولد والإخوة، فأما الأبوان فكلُّ إنسانٍ غير آدم وحواء وعيسى له أبوان.

وقد يُخدَش في هذا بأنه حيث جاء في آيات الفرائض «وله ولد» «وله إخوة» المقصود منها وجود من ذُكِرَ حيًّا غيرَ ممنوعٍ من الإرث، فلو قيل: «وله أبوان» لكان: وله أبوان حيَّان غير ممنوعَيْنِ، وهذا صحيح في حقّ كل إنسان.

وقد يجُاب بأن الأمر كذلك، ولكن الصورة الظاهرة من قوله: «وله أبوان» قد تُوهِم أن من الناس مَن ليس له أبوان مطلقًا، وهذا مما تقتضي البلاغة اجتنابه.

بلى، قد يقال: المعنيانِ محتملانِ، أن يكون المعنى: «وله أبوان»، أو يكون: «وورثه أبواه جميعَ ماله»، أو غير ذلك، ولم يُسمَع بما ذكرنا. وإذا كان الأمر كذلك فالتأسيس أولى من التأكيد.

أقول: على كل حال، ليس هذا المحملُ بذاك، والله أعلم.

المحمل الرابع ـ ولم أرَ مَن تعرَّض له أيضًا ـ: «ورث» ونحوه مما اشتقّ من الإرث قد يُعدَّى إلى المال ونحوه مما كان للموروث منه بدون ذكر

الموروث منه، وهذا هو الغالب في القرآن، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ﴾ وغير ذلك في نحو عشرين موضعًا من القرآن، ومنه في قول أكثر المفسرين من الصحابة وغيرهم وعليه سبب النزول قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾، ففي «صحيح البخاري»[1] وغيره عن ابن عباس: «كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحقَّ بامرأته، إن شاء بعضهم تزوَّجها، وإن شاءوا زوَّجوها، وإن شاءوا لم يُزوِّجوها، وهم أحقُّ بها من أهلها، فنزلت هذه الآيات». فالحاصل أنهم كانوا يَعدُّون امرأة المتوفَّى من جملة تركتِه، فحكمها عندهم حكم المال، يَرِثونها كما يرثون المال.

وقد يُعدَّى إلى الموروث منه فقط، فيعدَّى إليه تارةً بنفسه وتارةً بـ «مِن»، كقوله تعالى فيما قصَّه عن زكريا: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٥ ـ ٦]. وقد يُعدَّى بـ «عن»، كقول عمرو بن كلثوم[2]:

وَرِثنا المجدَ عن آباءِ صدقٍ ... ونُورِثُه إذا مِتْنا بَنِينا

وقد يُعدَّى إلى الاثنين معًا، قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ إلى قوله: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: ٧٧ ـ ٨٠].

---

(١) رقم (٤٥٧٩). وأخرجه أيضًا أبو داود (٢٠٨٩) والنسائي في «الكبرى» (١١٠٩٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ١٣٨) وغيرهم.

(٢) في معلقته، انظر «شرح المعلقات» للزوزني (ص١٣٢).

والمعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن حقَّه أن يتعدى إلى مفعولين، الأول: مَن كان له المال أو نحوه، الثاني: المال أو نحوه، على حدّ قوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾ أي: ونرِثه مالَه وولده، ولكنه قد يُترك ذِكْر أحد المفعولين لعلَّةٍ تقتضي ذلك، ولم يُفرِّقوا بين وَرِثتُه ووَرِثتُ منه ووَرِثتُ عنه. هذا هو المعروف عنهم، ولكننا نُدرِك بذوقنا أن قولك: «ورِثَ زيدًا أبواه» يدلُّ على إحاطتهما بإرثه، وأنه إذا أُرِيد خلافُ ذلك قيل: «ورِثَ منه أبواه»، ونُدرِك ذلك في قولِ زكريا: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ وأنه أراد: يرِثني كل ما هو لي أي من العلم والإمامة في الدين ونحو ذلك، ويَرِث بعضَ ما كان لآل يعقوب.

ثم وجدتُ أهل العلم قد أدركوا ذلك في الجملة، ففي «فتح الباري»[(١)] ـ كتاب الفرائض: باب ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ ـ: وقال السهيلي: ومن العجب أن الكلالة في الآية الأولى من النساء لا يرِث فيها الإخوة مع البنت، مع أنه لم يقع فيها التقييد بقوله: «ليس له ولد»، وقيَّد به في الآية الثانية مع أن الأخت فيها ورثتْ مع البنت. والحكمة فيها أن الأولى عبّر فيها بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ﴾، فإن مقتضاه الإحاطة بجميع المال، فأغنى لفظُ «يُورَث» عن القيد، ومثله قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ أي يحُيط بميراثها. وأما الآية الثانية فالمراد بالولد فيها الذكر كما تقدم تقريره، ولم يُعبَّر فيها بلفظ «يورث»، فلذلك ورثت الأخت مع البنت.

---

(١) (١٢/ ٢٦). وقول السهيلي في كتاب «الفرائض وشرح آيات الوصية» (ص٧٤، ٧٥).

أقول: وتقرر في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ أن الكلالة مصدر بمعنى القرابة بغير الأصلية والفرعية، ويُطلق على الأقارب بغير الأصلية والفرعية، فكأنه قيل: «وإن كان رجلٌ يرثه ذوو كلالة» أو «يرثه كلالة». وهذا لفظ الآية: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ﴾ [النساء: ١٢].

فيقال: المراد بالإخوة هنا الإخوة لأم كما قُرِئ به وأُجمِع عليه، وفي القرآن المتلو[١] دلالةٌ عليه كما هو معروف في موضعه، فإذا كان المعنى «يرثه ذوو كلالة» فليس فيه تعرضٌ لعدم البنت، لأن ذوي الكلالة قد يرثون معها. وإذا كان كذلك فالآية تعمُّ مَن لم يكن له بنت ومن كانت له بنت، لأن الكلالة اسم للقرابة المذكورة أو ذويها على كل حال، حتى مع وجود الولد والوالد، مع أن الأخوة لأم تحجبهم البنت، فقد كانت هذه الآية أحقَّ بأن يُقيَّد فيها بعد الولد.

والجواب أن معنى ﴿يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ أي يرثه كلالة أو ذوو كلالة، ومعنى يرثه هؤلاء: يحيطون بميراثه، وإنما يحيطون بميراثه إذا لم يكن وارث غيرهم.

وأما الآية الثانية فلفظها: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

(١) في الأصل: «المدلو».

ﭐلۡأُنثَيَيۡنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [خاتمة النساء].

والكلام عليها يطول، والمقصود هنا أمران:

الأول: أنه قال فيها: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ﴾، وهو يعمُّ كلَّ هالك، لا يخصُّ من يحيط ذوو الكلالة بإرثه، كما كان في الآية الأولى، فلهذا قيّدها بقوله: ﴿لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ﴾. وأما ميراث الأخوات مع البنات فهو على وجه التعصيب، وهو غير الإرث المذكور في الآية، إذ المذكور فيها الفرض.

الثاني: قوله: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ﴾، وقد قال السهيلي: إنه على الإحاطة، ووافقه غيره. قال أبو السعود(١): فالمراد بإرثه لها إحراز جميع مالها، إذ هو المشروط بانتفاء الولد بالكلية، لا إرثه لها في الجملة، فإنه يتحقق مع وجود بنتها.

أقول: وفيه نظر؛ لأن الإحاطة يَمنعُ منها أيضًا غيرُ البنت، كالزوج والأم والإخوة لأم. فالأولى ـ إذا ثبت أن قولنا: «وَرِث زيدٌ عمرًا» يقتضي الإحاطة ـ أن يقال: هذا هو الأصل، وقد يُتوسَّع فيُطلَق في ما يقارب الإحاطة، وهو إرث العصبة، فإنه يحيط بالمال إذا انفرد، وكونه ليس له نصيب معيَّن يقتضي إطلاقَ إرثه، على ما تقدم في المحمل الثالث.

هذا، وقد تُوجَّه دلالة «وَرِث فلانٌ فلانًا» على الإحاطة بأربعة أوجه:

الأول: أن يقال: إن الذوق وكثرة الاستعمال ومواقعه يدلُّ أن حقَّ الإرث أن يُعدَّى فعلُه بنفسه إلى المال ونحوه، وأن يُعدَّى إلى من كان له

---

(١) في تفسيره «إرشاد العقل السليم» (٢/ ٢٦٤).

المال ونحوه بـ «عن» أو «من» الابتدائية. وإنما يقال: «ورِثَ فلان فلانًا» على حذفِ مضافٍ، والتقدير في ميراث المال: ورِثَ فلانٌ مالَ فلانٍ. وإذا كان التقدير ذلك فالإحاطة واضحة، لا لعموم الإضافة فحسب، بل لأن الحكم المفرد بما لا يقل شموله لجميع أجزائه يقتضي العموم فيها، كما في: اشتريتُ عبدًا أو دارًا، أو العبد والدار، أو هذا العبد وهذه الدار، فإنما هذا الكلام يدلُّ على شمول الشراء لجميع العبد والدار، فأما حيثُ يقلُّ الشمول أو يندر أو يمتنع مثل ضربتُ زيدًا، فإنه لا يُفهم منه الشمول، ولكن صرَّح ابن جني وغيره بأنه مجاز، أي وقرينته العادة، وناقش فيه بعض الأجلّة مع عدم إنكاره أن نحو اشتريت عبدًا أو دارًا يدلُّ على العموم.

فإن قيل: لو كان التقدير في ورثتُ زيدًا: ورثتُ مالَ زيدٍ، لما صحَّ ورثتُ زيدًا مالاً، وقد قال تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾، ونحو ذلك وارد في كلامهم.

فالجواب: أنه قد يكون بتضمين «ورث» معنى فعلٍ آخر، مثل سلب، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾، وقد يكون «مالًا» في «ورثتُ زيدًا مالًا» بدلاً لا مفعولًا ثانيًا، وقد يكون «زيدًا» منصوبًا بنزع الخافض، والأصل: ورثتُ من زيد مالًا.

فإن قيل: فإذا كان «ورث» أن لا يتعدى إلى زيد مثلًا بنفسه، فكيف يُعدَّى إليه؟

قلت: بـ«عن» أو «من» الابتدائية.

فإن قيل: سبق لك في الكلام عن قول زكريا: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ ما يقتضي أنها تبعيضية.

قلت: ذاك الظاهر هناك، وكان أصل الكلام: «ويَرِث مِن ما هو لآل يعقوب». وعلى هذا فإذا عدِّي بـ «من» فالظاهر أنها تبعيضية والكلام على حذف مضاف، ويحتمل أنها ابتدائية.

الوجه الثاني: أن يكون الأصل «ورثتُ مالَ زيدٍ» أيضًا، ولكن نزَّلتَ تملُّكَك مالَ زيدٍ كلّه منزلةَ تملُّكِك زيدًا نفسه. وهذا قريب من الذي قبله.

الوجه الثالث: أن يكون الأمر كما جرى عليه أهل اللغة أن «ورِث» يتعدى إلى مفعولين، ولكن إذا لم يذكر الثاني دلَّ على شمول الإرث لجميع ما كان للموروث منه، لأن حذف المعمول يُؤذن بالعموم كما صرَّحوا به.

الرابع: أن يُدَّعى أن مادة الإرث تقتضي الإحاطة وضعًا، كما يدلُّ عليه التبادر عندما يقال: ورثَ فلانًا أبواه، ونحو ذلك. وتدلُّ عليه الشواهد المتقدمة وغيرها.

فإن قيل: أما الوجهان الأولان فيكفي في ردِّهما مخالفتهما لما عليه أهل العربية وغيرهم، من أن «ورِث» يتعدى بنفسه إلى مفعولين. وأما الثالث فقولهم: «حذف المعمول يُؤذِن بالعموم» ليس على إطلاقه، وإنما محلُّه حيث يكون المقام مقامَ ذكر المعمول لو كان خاصًّا، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥] ونحو ذلك، وقولُه في الآية: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ ليس كذلك، والكلام على نحو ما تقدم في المحمل الثالث. وأما الوجه الرابع فلا نُسلِّم التبادر، وإن سلَّمناه فلنا أن نقول: لعل ذلك لوجهٍ آخر، لا لأن الوضع من أصله يقتضي الإحاطة، وكذلك يقال في الشواهد.

فالجواب: أنه يجوز أن يكون المصرّحون بأن «ورِث» ينصب مفعولين

بنوا على الظاهر في نحو ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾، ولم يراعوا صلب المعنى، ودخول قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ في قاعدة حذف المعمول قد سبق الكلام فيه في المحمل الثالث. ومَنْعُكم الرابع مع تسليم التبادر لا يضرُّنا، فإن مقصودنا أن قول القائل: «ورِث زيدًا أبواه» تُفهَم منه الإحاطة، وهذا أمرٌ ندركه بذوقنا العربي، وكلُّ ممارسٍ للعربية حقَّ الممارسة لابدَّ أن يجده كما وجدناه. فإن صحت الأوجه المذكورة أو بعضها فذاك، وإلّا كفانا الفهم.

ثم إننا قد أثبتنا أن غيرنا ممن تقدم قد فهم ذلك كما فهمناه، وأوضحُ من ذلك أن الصحابة وعامة علماء الأمة فهموا من قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ نحو ما فهمنا، ولم يصحّ خلافُ أحدٍ منهم غير ابن عباس، مع أنه لم يدَّعِ في دلالة الآية خلافَ ذلك، فقد صحَّ عن مولاه عكرمة قال(١): [أرسلني ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسألُه عن زوج وأبوين، فقال زيد: للزوج النصف، وللأم ثلث ما بقي، وللأب بقية المال. فأرسل إليه ابن عباس: أفي كتاب الله تجد هذا؟ قال: لا، ولكن أكره أن أفضِّل أمًّا على أب. قال: وكان ابن عباس يُعطي الأمَّ الثلث من جميع المال].

وهذا فصل الخطاب في الآية، فإن زيدًا ــ وهو أفرضُ الأمة ــ وابن عباس ــ وهو حبر الأمة، وهو المخالف في المسألة ــ اعترفا بأنه ليس في كتاب الله تعالى حجةٌ على بيان نصيب الأمّ في الغرَّاوينِ، وأنهما إنما قالا بالرأي. ومعنى ذلك أن الآية محتملةٌ عندهما للمعنيين، فقوله تعالى:

---

(١) لم يذكر النص في الأصل. وراجع له «مصنف عبد الرزاق» (١٩٠٢٠) و«السنن الكبرى» للبيهقي (٦/ ٢٢٨).

﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ يحتمل أن يكون بمعنى: «وله أبوانِ» على ما قدَّمنا على مذهب ابن عباس، ويحتمل أن يكون على معنى الإحاطة بالتركة، أو غيره من المحامل التي تقدمت على مذهب الجمهور، فرجعا إلى النظر، فاقتضى نظر ابن عباس ما رجَّح عنده المعنى الأول، واقتضى نظرُ غيره ما رجَّح عندهم المعنى الثاني، فعلينا أن نتدبَّر جهتَي النظر.

أما نظر ابن عباس فالظاهر أنه ما قدمناه من أن المعهود في الفرائض أن من نقصَ وارثًا نقصَه على كل حال، فلو كان الأب ينقُصُ الأمَّ لنَقَصَها على كل حال، وقد ثبت أنه لا ينقُصُها إذا لم يكن ولدٌ ولا إخوة ولا أحد الزوجين، فلا ينقُصُها في غير ذلك. وأما نقصُها مع الإخوة فإنما نقَصَها الإخوة، وهم ينقصُونها على كل حالٍ كما تقدم.

وأما نظر الجمهور فأشار إليه زيد بن ثابت بقوله: «لا أُفضِّلُ أمًّا على أبٍ». وبيانه أنه في المسألة المنصوصة والمتفق عليها نجد الأب إما مساويًا للأم وإما زائدًا عليها، فمع الولد الذكر ومع البنتين لكل من الأبوين السدس، ومع البنت الواحدة للأمّ السدس وللأب الثلث. وكذلك الحال مع أولاد الابن. وعند انفراد الأبوين للأم الثلث وللأب الثلثان، وعند انفرادهما مع إخوة للأم السدس وللأب الباقي. فالمعهود في الفرائض أن لا تفضل الأم على الأب، وقد ثبت أنه لا تَفْضُلُه في غير الغرَّاوينِ، فلا تفضُلُه فيهما.

فهذان نظرانِ متعارضان، وقد يُرجَّح نظر ابن عباس بأوجهٍ:

الأول: أن استحقاق الأم آكَدُ؛ لأن تعبَها في شأن الولد أشدّ.

الثاني: أن بِرَّها آكَدُ، ففي الحديث الصحيح(١): «بِرَّ أمَّك ثمَّ أمَّك ثمَّ أمَّك، ثم أباك»، فجعل للأم ثلاثة حقوق من البر، وللأب واحدًا.

الثالث: أن الأم ذات فرض، والأب عصبة، ومن شأن صاحب الفرض أن يلزم فرضه، والعصبة يختلف حاله زيادةً ونقصًا، فيأخذ جميعَ المال تارةً، ولا يبقى له إلا شيء يسيرٌ تارةً، ولا يبقى له شيء أخرى، كالأخ الشقيق يأخذ جميع المال إذا انفرد، ولا يبقى له إلا نصفُ السُّدُس مع بنت وأم وزوج، ولا يبقى له شيء مع بنتين وأم وزوج.

وقد يُخدَش في هذه الأوجه:

أما الأول: فإن الأب يتعب في السعي على الأم والولد معًا، فقد تعب في تحصيل مهر الأم وفي إسكانها والإنفاق عليها وإخدامِها وحفظِها وغير ذلك، ثم في شأن الولد وتأديبه والإنفاق عليه وتزويجه.

وأما الثاني: فقد يقال: إن تأكيد الأمر ببرِّ الأمّ ليس هو لكونه آكَدَ من برِّ الأب، وإنما هو لأنه مظنَّة الإهمال، فإن الولد يحترم أباه لعلمِه بمزيَّتِه عليه في العقل غالبًا، ولاحتياجه إليه في مصالح دنياه، وخوف ملامة الناس، وقد يتهاون بأمر أمِّه، يقول: إنما هي امرأة ضعيفة العقل، ولا يحتاج إليها غالبًا، ويكثُر أو يغلب أن يقع بينها النزاع وبين زوجته وأن تتعنَّت في ذلك.

وأما الثالث: فإن الأب ذو فرضٍ كالأم، وإنما لم يُسَمَّ له فرضٌ مع عدم الولد لأن الفرائض قد رُتِّبتْ ترتيبًا يُعلَم منه أنه لا ينقص فيه بل يزيد، كما هو الحال في الابن، فلم يُسَمَّ له فرضٌ بل جُعِل عصبةً، ولكن جُعِل ناقصًا لكثير

---

(١) البخاري (٥٩٧١) ومسلم (٢٥٤٨) عن أبي هريرة نحوه.

من الورثة، فغاية ما ينقص في زوج وأبوين، يبقى له النصف إلّا نصف السدس.

ثمَّ يُرجَّح نظرُ الجمهور بأوجهٍ:

الأول: أنه نظر في حال الأبوين أنفسهما، فقاس ما اشتبه من أمرهما على ما تبيَّن، فهو ألصقُ بمحلِّ النزاع من النظر الآخر الذي نظر في حال الورثة إجمالًا.

الوجه الثاني: أن المعنى فيه ظاهر، وهو أنه دلَّ على أن استحقاق الأب للمال لا ينقص عن استحقاق الأم، بل يزيد عليها غالبًا.

الثالث: أن الأب وإن لم يتحقق أنه ينقص الأمَّ كما ينقص الولد، لكنه مظنة ذلك، بدليل أنه في مسألة أبوين وإخوة تأخذ الأم السدس، ويأخذ هو الباقي. والجواب عن هذا بما تقدم لا يدفع الترجيح به.

الرابع: أن الأم مظنَّة أن تكون مع الابن عصبةً أو شبيهةً بالعصبة، وتحقُّقُ أنها ليست كذلك في بعض الصور لا يدفع أن تكون كذلك في غيرها، كما قالوه في: بنتين وبنتِ ابنٍ وابنِ ابنِ ابنٍ، أن بنت الابن تكون عصبة مع ابنِ ابنِ أخيها، ولا تكون عصبةً معه في: بنت وبنت ابن وابنِ ابنِ ابنٍ.

فصل

أما أنا فالذي ترجح عندي هو نظر الجمهور، وعليه فيختصُّ منطوق الآية بما إذا أحاط أبواه بميراثه، وتدلُّ بمفهومها على أنه إذا كان معهما أحد الزوجين فليس للأم الثلث، وأقرب ما يُحمل عليه أن يكون للأبوين الباقي: له سهمان ولها سهم كما هو مذهب الجمهور، فأما من قال: إن لها في أبوين

وزوجٍ السدس، وفي أبوين وزوجة الثلث، فليس قوله بشيء؛ لأنه اعتمد على النظر من حيث هو، وخرج عن الآية بمعنييْها، والصواب إنما هو أن يجعل النظر مرجِّحًا لأحد المعنيين في الآية، ثم يُعمَل بالمعنى الراجح. والله أعلم.

ثم قيَّد سبحانه وتعالى ما أطلق أولًا من أن الأبوين إذا أحاطا بالميراث كان للأمّ الثلث بقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، وفي كلمة «إخوة» أبحاث:

الأول: أنها جمع، ورُوي عن ابن عباس أنه قال لعثمان: فالأخوانِ بلسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان: لا أستطيع أن أردّ ما كان قبلي، ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس. وسُئل عنها زيد بن ثابت فقال: «إن العرب تسمِّي الأخوين إخوة». راجع «سنن» البيهقي (٦/ ٢٢٧).

والذي يظهر من هذين الأثرين أن من العرب مَن يُطلق على الأخوينِ «إخوة»، فإن قول ابن عباس لعثمان: «في لسان قومك» يُفهِم بأن من العرب مَن يقول للأخوينِ إخوة، وإلّا لما خصّ ابن عباس لسانَ قريش، بل يقول: الأخوان ليسا إخوة.

فإن قيل: لعله أراد بقومه العرب.

قلت: هذا بعيد جدًّا، فإن القوم لم يكونوا يعرفون غير العربية، ولا يُتوهَّم أن يراعوا العجمية فيحملوا القرآن عليها دون العربية. ومع بُعْدِ هذا فلو كان المرادَ لكان الظاهر أن يقال: «في لسان العرب». وقد أكدَّ هذا ما رُوِي عن زيد، فإنه أثبت أن العرب تُسمِّي الأخوين إخوة، وقد خرجت من ذلك قريش بأثر ابن عباس. فإما أن يكون ما ذكره زيد لسان الأنصار فقط،

وإما أن يكون يوافقهم بعضُ القبائل من غيرهم. وعلى الأول فإنما عدلَ زيدٌ عن «الأنصار»، وقال: «العرب»، إشارةً إلى دفع اعتراض، فإنه لو قال «الأنصار» لقيل له: إن القرآن نزل بلسان النبي ﷺ، وهو قرشيّ. فيُحتاج إلى دفعه بأن الأنصار من العرب، والقرآن نزل بلغة العرب عامّةً، وإنما اختار منها ما اقتضت الحكمة اختياره.

وأما ما جاء عن بعض الصحابة وغيرهم من أن القرآن نزل بلغة قريش، أو بلغتهم ولغة خزاعة، أو ولغة هوازن ونحو ذلك، فإنما ذلك بالنظر إلى معظمه، فقد جاء عنهم في كلماتٍ كثيرة أنها بلغة اليمن أو بلغة أزد عُمان أو غيرهم، بل وفي كلمات كثيرة أنها بالرومية أو الحبشية أو غيرها(١).

وقد يُدفَع بأوجُهٍ:

الأول: ما احتج به مَن قال: أقلُّ الجمع ثلاثة، وهو أن اللغة خصَّت الاثنين بصيغةٍ غير صيغة الجمع، فيقال هنا: كيف يكون من العرب من يُطلِق الجمع ويريد به اثنين على غير سبيل التجوز، أو كراهية الثقل في نحو ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، ومبنى لغتهم على الفرق؟

الثاني: أن أئمة اللغة لم ينقلوا عن قبيلة من قبائل العرب أنها تُطلِق الجمع على اثنين مطلقًا، ولا يوجد ذلك في أشعارهم المحفوظة.

الثالث: أن أئمة التفسير قد كان منهم كثير من أئمة العربية، وتكلموا على هذه الكلمة، ولا نعلم أحدًا منهم قال: إن من العرب من يُطلِق الجمع على الاثنين.

---

(١) جمعها السيوطي في كتابين: «المهذب» و«المتوكلي» وكلاهما مطبوع.

أقول: قد يُجاب عن الأول بأنه قد يكون مَن يطلق من العرب الجمعَ على الاثنين رأى أن صيغة المثنَّى جُعِلت للنصّ على الاثنين، فلا يلزم من ذلك المنعُ من إطلاق الجمع على ما يصدق بالاثنين فأكثر كما في الآية، إذ المقصود بإخوة اثنان فأكثر.

ونظيره ما أطبق عليه الفقهاء أنه لو قال: لفلان عندي عبيدٌ، ثم فسَّرهم بثلاثةٍ قُبِل، مع أن «عَبيد» جمع كثرة، وقد خصَّت العرب العشرة فما دونها بصيغ خاصة هي جمع القلة كأَعْبُدٍ، ووافقهم بعض أهل اللغة، ووجَّهوا ذلك بأن جمع القلة إنما جُعِل ليُستَعمل عند إرادة التنصيص على القلة، وجمع الكثرة يصلح للقليل والكثير.

وأوضح منه لفظ «بِضْع» في العدد، فإنه [يَصدُق] بثلاثة، وإن كان قد وضع لثلاثةٍ لفظٌ خاصٌّ. وكذلك «الإنسان» يَصُدق بالصبي، وإن كان قد وُضِع للصبي لفظ خاصّ، وأمثال ذلك.

وعن الثاني: بأن الشعراء الذين حُفِظتْ أشعارهم هم المشاهير، وكانوا يتحرَّون في أشعارهم أن تكون موافقةً لأشهر لغات العرب، ليَعُمَّ حفظُها وتناشدُها، فيتمُّ غرضُهم من الشهرة وبُعد الصيت، ولهذا نجد المحفوظ من شعر شعراء اليمن لا تكاد توجد فيها كلمة لا تعرِفُها مضر.

وعن الثالث: بأننا قد أثبتنا النقل، ودلالته واضحة، ومن نقله من أهل الحديث والتفسير فقد نقل أن العرب تُسمِّي الأخوين إخوة، وذلك كافٍ.

لكن هذا كلّه لا يكفي، لأن غايته إثبات لغة غير مشهورة ولا متبادرة إلى الفهم، بل المتبادر خلافها، فحملُ الآية عليها يحتاج إلى دليل.

وعلى هذا فقد يقال: سواء أثبتت تلك اللغة أم لم تثبت، فإنها إن لم تثبت لم يمتنع أن يصح ذاك الاحتمال في الآية على أنه مجاز بأن تُجُوِّز بصيغة الجمع عن مطلق ما يدلُّ على التعدد، فيشمل الاثنين وأكثر(١).



(١) بعدها بياض في الأصل بقدر نصف صفحة.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١].

قوله: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ﴾ أي المتوفى، وقد يجتمعان، وقد يكون أحدهما فقط، ومنطوق الآية إنما هو حال اجتماعهما، أما في الجملة الأولى والثانية فظاهر، وأما الثالثة فلأنها مبنية على ما قبلها، ولكن الحكم فيما إذا كان أحدهما فقط يؤخذ من مفهوم الآية وغيره من الأدلة.

فأما الجملة الأولى أعني قوله: ﴿وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ﴾، فإنها تُثبت حكمَ الأبوين إذا اجتمعا مع الولد، وهو أن لكل منهما السدس، فأما الباقي فالحكم فيه معروف، لم يعلم فيه خلاف إلا في صورة ما إذا كان الولد بنتًا واحدة، وليس معهم أحد الزوجين، فإن البنت تأخذ النصف كما نصّ عليه في أول الآية، ويأخذ الأبوان السدسين، فيبقى سدس، والجمهور أن هذا السدس الباقي يكون للأب على وجه التعصيب، لحديث «**ألحِقوا الفرائض بأهلها**». وخالف فيها الإمامية، فقالوا بردّ هذا السدس على الأم والبنت، وكذلك إذا كان مع من ذُكِر زوجة، فإنها تأخذ الثمن كما نصّ عليه في آخر الآية، فيبقى ربع السدس.

وأما إذا كان أحد الأبوين مع الولد فالحكم أن له السدس فرضًا، وقد فُهم ذلك من الآية، أما أنه لا ينقص عنه فلأنه إذا لم ينقص عنه مع وجود

الآخر فكذلك لا ينقص عنه مع فقده، وأما أنه لا يُزاد عليه فلأن الولد إذا قصر كلًّا من الأبوين على السدس في حال اجتماعهما فكذلك ينبغي أن يقصر عليه أحدهما عند انفراده. وتفصيل الأحكام معروف.

وأما الجملة الثانية أعني قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ فهذه الجملة في بيان حكم الأبوين إذا اجتمعا ولا ولد، أي ولا إخوة كما بيَّنته الجملة الثالثة، وكونها في حال اجتماعها واضح، أولًا لأن الجملة مبنية على الجملة قبلها، وهي كذلك كما مرَّ. ثانيًا لقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾، مع أنه لو ترك قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ وجُعِلت الجملة غير مبنية على ما قبلها لكانت الجملة مفيدةً بعمومها لحكم اجتماعهما.

فيقع السؤال هنا: ما الحكمة في هذا الاعتناء الشديد ببيان حال اجتماعهما؟ ومحطُّ السؤال أن يقال: ما الحكمة في زيادة قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ مع أنها لو تركت لكان ذلك معروفًا ببناء هذه الجملة على التي قبلها؟ فإن ادُّعي أنها مستقلة عن التي قبلها، قلنا: فلو تُرِكت هذه الزيادة لكانت الجملة شاملة بعمومها لحال الاجتماع أيضًا، وتزداد الفائدة بشمولها لحال انفراد أحدهما. وقد تبيَّن من مفهوم الآية وأقوال أهل العلم أن الحكم لا يختلف، فإذا كان للميت أُم وليس له أب ولا ولد ولا إخوة كان فرض الأم الثلث، فالذي يتراءى أن قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ لا تظهر لها فائدة، بل يظهر أنها نقصت الفائدة، ويستند ذلك على مذهب الجمهور القائلين أنهما إذا اجتمعا لم يكن للأم الثلث إلا في حال واحدة، وهي أن لا يكون معهما زوج ولا زوجة.

والجواب على مذهب ابن عباس ـ القائل: إن فرض الأم مع الأب وأحد الزوجين ثلث التركة ـ أن الفائدة لقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ هي التنصيص على حال الاجتماع، ليعلم أن وجود الأب لا ينقص الأمَّ عن الثلث بحال، إذ لو لم يذكر ذلك وقيل: «فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث» لقال قائل: هذا في حال انفرادها عن الأب، وكان سهلًا عليه أن يدعي أن الجملة الوسطى مستقلَّة عن الأولى ليست مبنية عليها، ويؤيد قوله بأنها إنما بيَّنت فرض الأم، فلو كان المعنى فيها على اجتماع الأبوين لكان الظاهر أن يبيِّن ما للأب.

وأما الجمهور فعنهم أجوبة:

الأول: أن قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ تمهيد لما بعدها، ليعلم أن المراد بالثلث في قوله: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ ثلث ما ورثاه، ولو قيل: «فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث» لكان صريحًا في أن المراد ثلث التركة.

الثاني: أن معنى قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ أنهما ورثاه دون غيرهما، فالفائدة إخراج ما إذا كان معهما أحد الزوجين، قالوا: والحصر مأخوذ من التخصيص الذكري، كما تدلُّ عليه الفحوى.

الثالث ـ ولم أر من تعرَّض له ـ: أن هذا الفعل ـ وهو «ورث» ـ أكثر ما يُعدَّى بنفسه إلى المال ونحوه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ﴾ [مريم: ٤٠]، وقال سبحانه: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الشعراء: ٨٥] أي الذين يرثونها،

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ﴾ [المؤمنون: ١١]، وقال سبحانه: ﴿أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، وقال تبارك اسمه: ﴿أَوَلَمۡ يَهۡدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأعراف: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [آل عمران: ١٨٠، الحديد: ١٠] أي هو يرثها، وقال تبارك اسمه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ﴾ [النساء: ١٩]. في «صحيح البخاري»(١) وغيره عن ابن عباس: «كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحقَّ بامرأته، إن شاء بعضهم تزوَّجها، وإن شاءوا زوَّجوها، وإن شاءوا لم يُزوِّجوها، وهم أحقُّ بها من أهلها. فنزلت هذه الآيات». فكانوا يعاملون المرأة معاملة المال كما هو ظاهر.

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣، الزخرف: ٧٢] أي جُعِلتم ترثونها. واقرأ(٢) الأعراف: ١٢٨ ومريم: ٤٠ والأحزاب. ٢٧ وفاطر: ٣٢ والزمر: ٧٤ والمؤمن [أو غافر]: ٥٣ والدخان: ٢٨ والشعراء: ٥٩ والشورى: ١٤ وغيرها.

وقد يُعدَّى إلى من كان المال أو نحوه له، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقال سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ﴾ [النمل: ١٦]، وقال تعالى فيما قصَّه عن زكريا: ﴿هَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ٥

(١) رقم (٤٥٧٩).
(٢) ذُكِرتْ في الأصل أمام أسماء السور أرقام لعلها أرقام الركوعات في المصاحف الهندية، فعدّلناها إلى أرقام الآيات.

﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥، ٦]. وقد يُعدَّى إليه بـ«من» كما في هذه الآية.

وقد يُعدَّى إليهما، كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا﴾ إلى أن قال: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: ٧٧- ٨٠].

وفي كلام أهل اللغة أن الأصل فيه أن يتعدى إلى مفعولين: الأول من كان له المال ونحوه، والثاني المال ونحوه، وأنه قد يُعدَّى إلى الأول بـ«من». وظاهر صنيعهم أنه سواء عُدِّي إلى الأول بنفسه أو بـ«من» فالمعنى واحد، والذي يشهد به الذوق ويدلُّ عليه ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ أن المعنى يختلف، وأنه إذا عُدِّي بنفسه كان المعنى على الإحاطة بجميع ما كان للموروث منه، وإذا عُدِّي بـ«من» كان على عدم الإحاطة، فزكريا سأل ولدًا يحيط بما هو له ويأخذ بعض ما هو لآل يعقوب، وكأن وجه ذلك أن الأصل تعدِّي الفعل إلى المال ونحوه، كما يدلّ عليه كثرة ذلك في الكلام كما مرَّ، فإذا عدِّي إلى مَن كان له المال ونحوه، فالمعنى على تقدير المال ونحوه. فإذا قيل: ورثتُ زيدًا، فالتقدير: ورثتُ مالَ زيد، وإذا قيل: ورثتُ من زيد، فالتقدير: ورثت من ماله، فإذا قيل: ورثتُ زيدًا مالًا، فالوجه أن يكون ضُمِّن ورث معنى فعلٍ آخر مثل سلب كما في قوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾ ضمِّن ـ والله أعلم ـ نرث معنى نسلب، أو يكون «مالاً» في قولك: «ورِثتُ زيدًا مالًا» منصوب[1] على الحال، لدلالة التنوين على الكثرة أو القلة،

---

(١) كذا في الأصل مرفوعًا.

والأصل: ورثتُ مالَ زيد حالَ كونه مالاً كثيرًا أو مالاً قليلًا. أو يكون زيدًا منصوبًا بنزع الخافض، والأصل: ورثتُ من زيد مالاً، فيقدَّر في كل موضع ما يليق به.

فإن أبيتَ إلّا ما يقتضيه صنيع أهل اللغة فإننا نقول: فالأصل أن يقال: ورثتُ زيدًا مالاً، بالتصريح بالمفعولين، فإذا حُذِف الثاني فقيل: «ورثتُ زيدًا» كان حذفه دالًّا على العموم، كما تقرر في الأصول أن حذف المعمول يُؤذِن بالعموم، فكأنه قيل: ورثتُ زيدًا كلَّ ما كان له.

فإن لم تقنَعْ فقد نصَّ أهل العلم على أن المفرد يعمُّ أجزاءه، فإن قيل: اشتريتُ عبدًا أو دارًا، كان المعنى على عموم الشراء، أي أنك اشتريت العبد كلَّه والدارَ كلَّها. واستثنى بعضُ الأجلَّة ما إذا كان الفعل مما يقلُّ في العادة شمولُه لجميع الأجزاء، كضربتُ زيدًا. وزعم ابن جني أن ضربتُ زيدًا مجاز، وإنما يكون حقيقةً لو شمِلَ الضربُ جميع أجزاء المضروب. فأما ورثتُ زيدًا فلا معنى لإرثِ جميع أجزائه إلّا إرثُ جميع أجزاء ما كان له، فتأمَّلْ.

ففي «فتح الباري»[1] في كتاب الفرائض: باب ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾: وقال السهيلي: «الكلالة من الإكليل...، ومن العجب أن الكلالة في الآية الأولى من النساء لا يرث فيها الإخوة مع البنت، مع أنه لم يقع فيها التقييد بقوله: «ليس له ولد»، وقُيِّد به في الآية الثانية مع أن الأخت فيها ورثت مع البنت. والحكمة فيها أن الأولى عُبِّر فيها بقوله تعالى:

---

(١) (١٢/٢٦).

﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ﴾، فإن مقتضاه الإحاطة بجميع المال، فأغنى لفظ «يورث» عن القيد، ومثله قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ أي يحيط بميراثها. وأما الآية الثانية فالمراد بالولد فيها الذكر كما تقدم تقريره، ولم يُعبَّر فيها بلفظ «يورث»، فلذلك ورثت الأخت مع البنت».

أقول: وإيضاحه أن الكلالة اسم للقرابة بغير الولادة، أعني قرابةً غير الولد والوالد، وتُطلَق على....، فتقدير الآية: «وإن رجلٌ يرثه كلالة»، ففهم منه أن الكلالة يحيطون بماله، فعُلِمَ بذلك أنه لا ولد له ولا والد. وأما قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ فمعناه: يفتيكم في الأقارب الذين ليسوا بولد ولا والد، والاسم يلزمهم مع وجود الولد والوالد، كما يلزمهم مع عدمهما، فلم يُفهم من هذا أنه لا ولد ولا والد. وقوله: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ﴾ المرء عام، فيشمل من له ولد ووالد أو أحدهما، فلذلك قيَّده بقوله: ﴿لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾. وإنما لم يقل: «ولا والد» لأن الإخوة لهم ميراث مع الأب، ولكن يُعطاه الأب كما يأتي. ولكن ميراثهم قد يقصر عن المقدار المذكور هنا، وقد لا يبقى شيء، ففي صورة أب وأختين كان للأب الثلث وللأختين الثلثين[1]، فيأخذ الأب الجميع، فإذا كان مع هؤلاء زوج لم يبق بعد فرض الأب والزوج إلا السدس. وفي صورة أبوين وأختين وزوج لا يبقى شيء.

فإن قيل: فإن الأب يأخذ ما بقي بعد فرضه وفرض الأم أو الزوج على كل حال، سواء أكانت هناك أخوات أم لا.

---

(١) كذا في الأصل منصوبًا، والوجه الرفع.

قلت: نعم، لكنه هنا يأخذه بالتعصيب، ومع وجود الأخوات يأخذه بحقّه عليهن.

وقوله: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ قد وافقَ السهيليَّ فيها غيرُه على أن المعنى على الإحاطة، وخالفه في تخصيص الولد بالذكر. قال أبو السعود(١): «﴿إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ ذكرًا كان أو أنثى، فالمراد بإرثه إحراز جميع مالها، إذ هو المشروط بانتفاء الولد بالكلية، لا إرثه لها في الجملة، فإنه يتحقق مع وجود بنتها».

أقول: لكن يبقى ما إذا كان معه أحد الأبوين أو كلاهما أو زوج، فإنه في هذه الصور لا يحوز جميعَ التركة كما لا يخفى. فالأقرب أن يقال: إن إطلاق «يرثها» هنا المراد به إثبات العصوبة، وصحَّ ذلك لأن من شأن العصبة أن يحيط بالتركة في بعض الصور، ولا شكَّ أنه في الصور المذكورة يرث بالعصوبة، أما مع الأم والزوج أو أحدهما فظاهر، وأما مع الأب فإن الأخ يستحق الإرث، ولكن يأخذه الأب لما تقدم قريبًا.

فإن قيل: فلماذا قُيِّد بعدم الولد مع أن الأخ قد يأخذ بالعصوبة مع البنات؟

قلت: المعنى ـ والله أعلم ـ أنه مع عدم الولد يرث البتة، فيفهم منه أنه مع الولد بخلاف ذلك.

فإن قيل: فلِمَ لا يقال مثل هذا في ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾؟

---

(١) تفسيره «إرشاد العقل السليم» (٢/ ٢٦٤).

قلت: الأصل والظاهر هو الإحاطة، وإنما يُعدَل عنها لموجب، ولا موجِبَ في ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾، والله أعلم.

إذا تقرر هذا فنقول: إن قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ معناه إحراز جميع ماله، أما على تقدير «وورثَ مالَه أبواه» فلعموم المال، وأما على تقدير «وورثه أبواه كذا» فلأن حذف المعمول آذنَ بالعموم، فصار المعنى: وورثه أبواه جميع مالِه. وأما على القول بأن «ورثتُ زيدًا» يعمُّ جميع أجزائه، فلكون ذلك باعتبار جميع أجزاء ما كان له فظاهر، وفائدة قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ على هذا واضحة، لأن هذا المعنى لا يتحصل بدونها.

الجواب الرابع ـ ولم أر من تعَّرض له أيضًا ـ: أن الإرث إذا أُطلق في القرآن ولم يبيَّن النصيب كان المعنى أن الوارث عصبة، يحُرِز جميعَ المال إذا انفرد، والباقيَ بعد فرضٍ فأكثر إن كان. قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، فلم يُبيِّن مجموع ما لهم لأنهم عصبة، ثمَّ بيَّن نصيب البنات إذا انفردن، لأنهن يكنَّ ذواتِ فرض حينئذٍ. وقد تقدم نحو هذا في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ﴾.

إذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾: إن المعنى وكان أبواه عصبة، وذلك عند عدم الولد والإخوة، فيكون الأبوانِ عصبةً.

وقوله بعد ذلك: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ المراد ثلث التركة، ولكن قد دلَّ كونهُما عصبةً على أن هذا إنما يكون إذا لم يكن هناك أحد الزوجين، وأنه إن كان هناك أحد الزوجين فالباقي بينها وبين الأب، على قاعدة العصبة: للذكر

مثل حظّ الأنثيين.

ولبعض كتّاب العصر جوابٌ بناه على أقوالٍ اخترعها في المواريث، لم يقل بها أحدٌ من أهل العلم، فلا حاجة إلى ذِكْره.

فصل

وأما الجواب المبني على مذهب ابن عباس فيمكن الإيراد عليه بأوجُهٍ:

الأول: أن المستبعد إنما هو أن تأخذ الأم الثلث إذا كان أكثر مما أخذه الأب، وذلك مع الزوج. ولذلك نُقل عن ابن سيرين وقال به أبو بكر الأصمّ في أبوين وزوجة: أن للأم الثلث. وإنما قال الجمهور في هذه أيضًا: إن الأم لا تأخذ إلّا نصف ما يأخذ الأب، لأنهم فهموا من الآية ذلك على ما تقدم في الأجوبة التي من طرفهم. وكيف يستبعدون أن لا يكون له ضعفاها وقد تقدم أنه مع الولد يساويها؟ وذلك واضح في صورة: أبوين وابن، وأبوين وبنتين. وإذا كان هذا هو الواقع فلو أُريد التنبيه على أن وجود الأب لا ينقص الأمَّ بحالٍ لذكر مع الأبوين الزوج، فتكون الآية نصًّا في ذلك، فأما بدون ذكر الزوج فليست بنصٍّ بل ولا ظاهر، لما سمعتَ من الاحتمالات.

الوجه الثاني: أن الجمهور موافقون على أن الأم تأخذ الثلث مع وجود الأب في بعض الأحوال كما علمت، فلهم أن يوافقوا على الجواب المذكور، ولكن يقصرون الحكم على الحال المذكورة.

الوجه الثالث: أنه على هذا الجواب يكون قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ تأكيدًا، وهو على أجوبتنا تأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد.

والجواب عن الوجه الأول: أن من سنة الله تبارك وتعالى في العقائد

والأحكام التي تعترضها الأهواء والشُّبه أن لا يكشفها كشفًا تامًّا، لكنه يُنبِّه على الحقّ تنبيهًا كافيًا لمن تدبَّر وحقَّق النظر، وأسلم نفسَه للحق، ووفَّقه الله عزَّ وجلَّ، ويدَعُ مناصًا لمن قصَّر أو استكبر، أو اقتضت الحكمة أن لا يُوفَّق. ويُزاد في الأحكام أنه يدع سبيلًا لأن يوضع في فهم القاضي المحقّ خلافُ الراجح لمناسبته للقضية التي يحكم فيها. وهذا مشروح في موضع آخر.

فقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ فيه تنبيه كافٍ على ما ذكر من جهات:

الأولى: أن الجملة الوسطى صارت في حكم الله عزَّ وجلَّ بقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ صريحةً في أنها في حال اجتماعهما.

الثانية: أن الحكم فيها عام، فيعمُّ جميعَ صور اجتماعهما، وهي ثلاث صور: أبوان فقط، أبوان وزوج، أبوان وزوجة.

الثالثة: أن المعروف أن الوارث الذي [ينقص غيره] ينقصه على كل حال، فالولد ينقص الأم إلى السدس، سواء وُجِد الأب أم لا، والإخوة كذلك، وإذا كان الأب لا ينقصها مع عدم أحد الزوجين فكيف ينقصها مع أحدهما؟

فإن قيل: كما نقصها مع وجود الإخوة.

قلنا: إنما نقصَها الإخوة. أما إذا قلنا بما يُنقل عن ابن عباس أن السدس الذي تنقصه الأم في هذه الحال يكون للإخوة فظاهر، ولا يرِد على هذا ما ذهب إليه ابن عباس وغيره أن الجدّ يحجب الإخوة، فيقال: فكيف لا يحجبهم الأب؟ لأن له أن يجيب بأنهم مع.... والأم لم يأخذوا من نصيب الأب شيئًا، وإنما أخذوا من نصيب الأم.

نعم، يلزمه أن يقول في جد وأم وإخوة أن الإخوة يأخذون السدس، والظاهر أنه يقوله؛ لأن المنقول عنه إنما هو أن الجد أب، لا أنه يحجب الإخوة مطلقًا، فإن حُكي عنه أن الجد يحجب الإخوة فلعل مراده أنه يحجبهم مما كان يأخذه لو لم يكونوا، وليس ذاك السدس من هذا؛ لأنهم لو لم يكونوا لأخذته الأم.

وأما إذا قلنا بقول الزيدية وغيرهم إن الإخوة إن كانوا أشقّاء أو لأب لا يُعطَون شيئًا، وإن كانوا لأمّ أخذوا ذاك...، فنقول: الأصل على هذا أن السدس للإخوة، وإنما يأخذه الأب إذا كانوا بنيه، بحقّ أبوَّتِه لهم وولايته عليهم، فإن كانوا صغارًا فإنه مظنة أن ينفقه عليهم، وإن كانوا كبارًا فإنه إن أنفقه عليهم فذاك، وإن أنفقه على نفسه فهو في مقابل نفقته الواجبة عليهم، وإن تركه ميراثًا صار إليهم كلُّه أو جلُّه. وقد نُقل نحو هذا عن قتادة، رواه ابن جرير(١) وغيره.

وأما إذا قلنا بقول الجمهور: إن الإخوة لا يأخذون مع الأب شيئًا ولو كانوا لأم، فالوجه في الأشقاء أو لأب ما تقدم، وأما في أولاد الأم فنقول: إن الأم نقص استحقاقها بسببهم؛ لأنهم إن كانوا كبارًا فذلك مظنة أن ينفعوها ويواسوها من كسبهم، وإن كانوا صغارًا فإنما يكون ذلك إذا فارقها أبو الميت ثم تزوجت أبا الصغار، والغالب أن يكون أبو الصغار حيًّا ينفق عليها وعليهم، وقد تأكدت صلتها به بولادتها الأولاد، فنقص استحقاقها من ابنها الذي قد تكون آذتْ أباه حتى فارقها وتزوجت غيره، وقرَّت عند هذا الآخر

(١) في «تفسيره» (٦/ ٤٦٧، ٤٦٨). وأخرجه أيضًا ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٣/ ٨٨٣).

حتى ولدت له أولادًا واستغنت به. وإذا نقص استحقاقها ولم يكن لبنيها حقٌّ فالذي نقصَه يكون.... لأبي الميت.

على أنه لا يلزم فيمن كان النقص بسببه أن يأخذ هو ذاك المنقوص، ألا ترى أن البنات أو الأخوات ينقصن الأم سدسًا، ولا يكون لهن ذلك السدس، بل يذهب إلى العصبة، وذلك في صورة بنتين أو أختين وأم وعصبة، فالنقص بسبب البنتين أو الأختين، والفائدة للعصبة. ولا يلزم فيمن يحجب وارثًا أو ينقصه أن يحجب من يحجبه ذاك الوارث أو ينقصه، فالجد يحجب الإخوة للأم، ولا يحجب ولا ينقُص من ينقصه الإخوة للأم، وذلك كجدّ وأمّ وزوج، فتأخذ الأم ثلثها، ولا يقال: إن الجدّ يحجب الإخوة للأم لو كانوا، فلينقص من ينقصونه.

فأما في أبوين وزوج ولا ولد ولا إخوة، فقد عُلِم أن الزوج لا ينقصها شيئًا إذا لم يكن أب إجماعًا، فكيف ينقصها مع وجود الأب؟ أو بأي وجه نقص استحقاقها؟ فإن الزوج أجنبي لا ينقصها إذا لم يكن أب، ولا يكون ما أخذه الأب كأنه أخذه الزوج، كما قلنا في الأشقاء أو لأب، ولا تنتفع الأم بشيء من زوج بنتها بعد موت الابنة، ولا ينقص استحقاقها بسبب أن بنتها تزوجت، فلم يبق إلا احتمال أن ينقصها الأب، ولو كان ينقصها لنقَصها عند عدم الزوج كما تقدم، فنصّ الله تعالى نصًّا قاطعًا على هذه الحال، أعني أن ينفرد الأبوان ولا زوج ولا زوجة، متناولًا بعمومه الحالين الأخريين.

فإن قلتم: الذي ينقصها هو الأب، وإنما لم ينقصها إذا لم يكن معهما أحد الزوجين، لأنه ينال مقدارًا وافرًا، وهو الثلثان، فأما إذا كان معهما أحد الزوجين فإنه لا يبقى له ما يناسب حقَّه فينقصها.

قلنا: قد قدَّمنا أن سنة المواريث على أنه إذا نقص وارثٌ وارثًا كان حكمًا عامًّا بأن ينقصه على كل حال، وما توهمتموه في استحقاق الأب لا أثر له، لأن الله تعالى قال في آخر هذه الآية: ﴿ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ وإذا سلَّمتم عموم الآية فلم يبقَ إلّا أن تخصُّوها بما لا علم لكم به، والله المستعان.

هذا وقد بقيت جهاتٌ أخرى ستأتي إن شاء الله تعالى.

والجواب عن الوجه الثاني: أن قَصْركم هذا النصَّ على ما إذا لم يكن فيها زوج ولا زوجة دعوى فارغة مردودة من جهات:

الأولى: أن النصوص العامّة لا تخصُّ بلا حجة.

الثانية: أن المعروف في سنة الكلام ونصوص الكتاب والسنة أن العام إن قام دليل على تخصيصه كان الباقي أكثر، وأنتم عكستم هنا، فأخرجتم صورتين وأبقيتم صورة.

الثالثة: أن النصّ كما أفاد دخولَ الصورتين بلفظه فقد أفاد دخولهما بمعناه، أعني ما قدَّمناه، إذ لا وجه لأن ينقص الزوج الأمَّ، ولا لأن ينقصها الأب بشرط وجود الزوج.

والجواب عن الوجه الثالث: أن قولكم: «التأسيس أولى من التأكيد» محلُّه فيما إذا تعادل الاحتمالان، وسيتبيَّن إن شاء الله تعالى حال الاحتمالات التي ذكرتموها بأجوبتكم.

وأما الأجوبة التي من طرف الجمهور فالقدح فيها إجمالاً وتفصيلًا:

أما الإجمال فإنه لا داعي إلى تكلُّفها إلا استبعاد أن تأخذ الأم ضِعفَ ما

يأخذ الأب في صورة زوج وأبوين، كما أجاب زيد بن ثابت لما راسله ابن عباس، فقال زيد: لا أفضِّلُ أمًّا على أب. وليس في النصوص ولا النظر ما يمنع أن تفضل الأم الأب حتى نحتاج إلى تأويل الآية. أما النصوص فظاهر، وأما النظر فإن كنتم تقيسون الأبوين على الابن والبنت وعلى الأخ والأخت شقيقين أو لأب فهذا خطأ، فقد بان بقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌۚ﴾ أن الأبوين ليسا كالابن والبنت، ولا كالأخ والأخت، فإن الابن والبنت والأخ والأخت لا يكونان إلا عصبة، واتصال الابن والبنت بالمتوفى سواء من كل وجه، وكذا الأخ والأخت، ولا كذلك اتصال الأبوين، فإن اتصال الأم أقوى، فلو كان الأمر إلى القياس لكان الأشبه أن يشبه الأبوان بالبنت وابن الابن والأخت الشقيقة والأخ لأب. وإن نظرتم إلى مقدار التعب والعناء فأفضلية الأم ظاهرة، وقد ثبت عنه ﷺ: «**بِرَّ أمَّك ثم أمَّك ثم أباك**».

فإن قلتم: ولكن الأب هو الذي أنفق المال أي في الغالب.

قلنا: ولكن الأم قد تكون أحوجَ إلى المال من الأب، ولاسيَّما عند شيخوختها عندما يُعرِض عنها الأب، مع أن مثل هذه الأمور قد قطعها الله عزَّ وجلَّ بقوله: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًاۚ﴾ الآية كما مرَّ.

والنظر الصحيح أن الأم ليست مع الأب عصبةً، وإلّا لكانت معه عصبة عند وجود الولد أو الإخوة، وأن الأب لا ينقصها عن ثلثها، وإلّا لنقَصَها عند انفراده معها، فإذا لم يكن لا ذا ولا ذاك فهي ذاتُ فرضٍ أبدًا، ينقصها الولد أو الإخوة إلى السدس، فإن لم يكن ولد ولا إخوة فهي على ثلثها، وأما الأب

ففرضه السدس أبدًا[(١)]، ثم هو عصبة يأخذ الباقي تعصيبًا إذا انفرد، والباقي بعد بقية الفرائض إن كانت ولم يكن ولد ذكر، فإن لم تُبقِ الفرائضُ شيئًا لم يكن له شيء[(٢)]، كما هو الحكم في العصبة، ففي صورة بنتين وأبوين وبني ابن لا يبقى شيء لبني الابن.

وفي الحديث: «**الخراج بالضمان**»، فكذلك حال العصبة، حرمانه تارةً، يأخذون جميع المال تارةً[(٣)].

ومبنى الفرائض على المشاحة والعصبات على المسامحة، فإن أصحاب الفرائض كأصحاب الدين على الميت، والعصبة أولياء الميت، وحقُّ الولي أن يحرِص على توفية الديون التي على ميته ولو من ماله، فإن لم يكن هناك ذو دَين أو كان ولم يستغرق فالوليُّ أولى به ممن لا دينَ له ولا ولاية.

وبهذا نجيب الأشقاء في المشتركة، نقول لهم: إنكم عصبة الميتة وعاقلتها، لو جَنَتْ في حياتها جنايةً كان حقًّا عليكم أن تحملوها، ولو ماتت وعليها دَين لا وفاءَ له لكان ينبغي لكم أن تقضوه من أموالكم، فهذه الفرائض التي للأم والزوج والإخوة لأم بمنزلة الدين على أختكم، فلم يُكلِّفكم الله تعالى أن تقضوها من أموالكم، بل كلَّفكم أن تَرضَوا بقضائها من تركتها، وافرِضوا أن لكم ولبعض الأجانب دينًا على أختكم ولا تفي التركةُ بالدَّينين، أليس الذي ينبغي لكم أن تقضوا الأجانب وتُسامحوا بدينكم؟ فكذا يقال

---

(١) كتب المؤلف في الهامش: «كذا يظهر، ولكنه لم ينصّ عليه إلّا مع الولد؛ لأنه والله أعلم مع عدم الولد إن لم يحز أكثر من السدس باسم التعصيب لم ينقص عنه».

(٢) «أي زائد عن السدس، فأما هو فهو فرض فيما يظهر، كما مرّ» (من المؤلف).

(٣) كذا في الأصل، والمعنى واضح.

للأب على أنه قد أخذ دَينه المحتوم وهو السدس.

وأما التفصيل فالجواب الأول دعوى بلا دليل، وليس في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ إشارة ما إلى أن المراد بقوله: ﴿فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ أي ثلث ما أخذاه، بل المتبادر هو المطرد في آيات الفرائض وأحاديثها أن المراد ثلث التركة، والجملة الثانية مبنية على ما قبلها، وهي قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، والسدس هنا سدس التركة اتفاقًا، إذ لو كان المراد بالثلث ثلث ما أخذاه لكان المراد بالسدس هنا سدس ما أخذاه، وهو باطل اتفاقًا فيما إذا كان هناك أحد الزوجين.

وأما الجواب الثاني فيرد عليه أنه لا دليلَ على الحصر، لا من الطرق التي ذكرها البيانيون ولا من غيرها، فإننا نسلِّم أن الحق غير محصور في تلك الطرق، وأنك إذا قلتَ لإنسانٍ: من ورِثَ فلانًا؟ فقال: ورثه أبواه، فَهِمَ الحصر، ولكن فَهْمَه هنا من جهة أن مَن الاستفهامية للعموم، فالاستفهام واقع عن جميع الورثة، والجواب مطابق للسؤال، فلما اقتصر المجيب على قوله: ورثه أبواه، كان ظاهر ذلك أنهما جميع الورثة، ولكن لا نجد في الآية ما يماثل هذه الدلالة أو يقوم مقامَها.

وقولكم: «إن الحصر مأخوذ من التخصيص الذكري كما تدلُّ عليه الفحوى» جعجعةٌ لا طِحْن، فإن التخصيص الذكري إنما يفيد الحصر حيث كان المقام يقتضي الاستيعاب، كما قدَّمنا في جواب «مَن ورث فلانًا»، وليس هنا كذلك، اللهمَّ إلّا أن تبنوا على القول بمفهوم اللقب، وهو قول ساقط بالاتفاق بيننا وبينكم.

وأما الجواب الثالث فيردُّه أن أهل اللغة ذكروا أن «ورث» يتعدَّى إلى مفعولين، ولم يفرقوا بين ورثْتُه وورثتُ منه. وقولهم: «حذف المعمول يُؤذِن بالعموم» ليس على إطلاقه، فإنه يقال: «قَتلَ فلان» وليس المعنى أنه قتلَ كلَّ أحد، وقالوا: فلان يعطي وفلان يمنع، وليس المعنى يعطي كلَّ شيء ويمنع كلَّ شيء، وإنما يُؤذِن بالعموم حيث كان المقام يستدعي ذكره لو كان خاصًّا، ولا علة لتركه غير العموم، وما هنا ليس كذلك، فإن القصد من قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ إنما هو ذكر وجود الأبوين. وإنما لم يقل: «وله أبوان» لأن مثل هذا إنما يحسن فيما قد يكون وقد لا يكون البتة، كالولد والإخوة، فأما الأبوان فكل إنسانٍ له أبوان عدا آدم وحواء وعيسى عليهم السلام.

فإن قيل: إنما المراد بقوله: «وله ولد»، «وله إخوة» من كان حيًّا، فلو قيلَ: «وله أبوان» لكان المعنى: وله أبوان حيَّان، والأبوان الحيَّان قد يكونان وقد لا يكونان في...

قلت: نعم، ولكن الكلام في حسن التعبير.

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ ففي دعواكم نظر، ولا يلزم من ترك التقييد إغناء الكلام عنه، فقد يترك التقييد في آية لبيان أخرى....

وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ فقد لقيتمونا ببعض الكلام عليها، ولا حاجة بنا إلى استيفائه، بل يكفينا أن نقول: إذا اتجه أن يكون المراد هنا: يحُرِز جميعَ مالها، فلقائلٍ أن يقول إنما كان ذلك هنا لتقدُّم المبتدأ، كما في قولهم: أنا فعلتُ ذلك، أو أن المقام هنا يستدعي ذكر المفعول، فآذن حذفُه بالعموم، وليس قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ كذلك.

وأما قول زكريا عليه السلام: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ فكأن إحراز الجميع قوي فيها، ولكن قد يُوجَّه بأن المقام يستدعي ذلك؛ لأنه يسأل ولدًا يخلُفه، ولا يكفي في ذلك أن يرِثه في الجملة، بأن يحرز شيئًا ما مما هو له، وبأن تعدية «يرث» الأول بنفسه والثاني بمن يُشعِر بالفرق، والفرق الظاهر هو ما ذُكر.

وأما الجواب الرابع فيرد عليه أن تلك القاعدة إذا سلمت ففيما يكون المقام فيه يستدعي بيان النصيب، فإنه إذا لم تذكر مع ذلك عُلِم أنه إنما تُرِك لنكتةٍ، والنكتة قد تكون العموم كما مرَّ، وقد تكون غير ذلك كما هنا، فإن كون النصيب غير مقدرٍ سبب لتركِ ذكره، فتدبَّر. وقد قدمنا أن قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ لا يستدعي ذِكْرَ المفعول.

فصل

قد يقال من طرف الجمهور: الكلام في مقامين: الأول في معنى الآية، والثاني في النظر.

فأما معنى الآية فإنما دفعتم به الأجوبة السابقة كلامًا، ولكننا نقتصر على الجواب الثالث، ونقول: إن نحو «ورِث فلانٌ فلانًا» يقتضي ظاهره إحرازَه جميعَ ماله، كما يشهد به الذوق، وصَّرح به السهيلي وغيره، وقدَّمنا له ثلاثة أوجه. وإطلاق أهل اللغة أن «ورِث» يتعدى إلى مفعولين وعدم تفرقتهم بين «ورِثْته» و«ورثتُ منه» إن خالف ما قلنا عارضناه بما تقدم من الاستدلال.

وقولكم في دفع الوجه الثاني «إن حذف المعمول إنما يؤذن بالعموم» حيث كان المقام يستدعي ذكره لو كان خاصًّا، ولا علة لتركه غير العموم=

مسلَّم، ونقول: إن قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ كذلك، قولكم إن القصد من قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ إنما هو ذكر وجود الأبوين دعوى غير مسلَّمة، فإن وجودهما قد علم من الجملة الأولى. والجواب الذي من طرف ابن عباس قد تقدم أن الكلام عليه يكون تأكيدًا، والتأسيس أولى منه، ويُرجّح قولنا التعبير بقوله: «ورث»، ولو كان الأمر كما قلتم لكان الظاهر أن يقال: «وله أبوان». قولكم إنه عدلَ عن ذلك لأن التعبير به غير جيد= غير مسلم.

نعم، لا ننكر أنه يقال: ورث فلانٌ فلانًا، وليس المعنى على العموم حتمًا، ولكن لابدَّ أن يكون هناك ملاحظة للعموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ﴾ إذا حمل على معنى أنه عصبتها كما تقدم، وقدَّمنا أنه خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلّا بدليل، فإن أقمتم حجةً على أنه قد يقال مثلًا: مات فلانٌ وورثتْه زوجته» على معنى أنها ورثت فرضها فإننا نُسلِّم ذلك، ولكننا نقول: هذا المعنى أشدُّ في خلاف الظاهر، فلا يُحمل عليه الكلام ما دام المعنى الظاهر محتملًا، وقد يُوجَّه بأن الأصل: ورثتْ منه زوجته، ثم حُذِف حرف الجر، وسُلِّط الفعل على المجرور، كما في نحو: دخلتُ الدارَ.

وقولكم في الجواب الإجمالي: إنه لم يَدْعُنا إلى تكلف الجواب إلّا استبعادُ أن تأخذ الأمُّ ضعفَ الأب، وذكرتم جواب زيد بن ثابت، فقد جاء ذلك في رواية مختصرة، وجاء في أخرى أوضح منها: «عن عكرمة أرسلني ابن عباس إلى زيد بن ثابت أسأله عن زوج وأبوين، فقال زيد: للزوج النصف وللأم ثلث ما بقي وللأب بقية المال، قال: فأتيتُ ابنَ عباس فأخبرتُه، فقال ابن عباس: ارجع إليه فقُلْ له: أبكتابِ الله قلتَ أم برأيك؟ قال: فأتيتُه، فقال: برأيي، فرجعتُ إلى ابن عباس فأخبرتُه، فقال ابن عباس:

وأنا أقول برأيي: للأم الثلث كاملًا» «سنن» البيهقي (٦/ ٢٢٨).

فهذا فصل الخطاب في الآية، وهو أنها محتملةٌ كلا القولين باعتراف أفرض الأمة وباعتراف حبرها، وهو صاحب القول المخالف للجمهور، فإن كلا القولين عمدتُه في ترجيح ما ذهب إليه الرأي، وفي ذلك شهادة عظمى من حبر الأمة لصحة احتمال الآية لما قلنا.

وأعظم منها اتفاق جمهور الصحابة ثم أئمة التابعين ومَن بعدهم، وبما ذكر يتم إجماع الصحابة على احتمال الآية لما قلناه وترجيح جمهورهم له، فلنقتصر على هذا وننظر في الرأي.

وأما المقام الثاني فقد تقدم ما ظهر من النظر من طرف ابن عباس، فقولكم أولًا: إن المعروف من سنة الفرائض أن الوارث الذي ينقص غيره ينقصه على كل حال، والأب لا ينقص الأم عند عدم أحد الزوجين، فلا ينقصها عند وجوده. فهذا معارض بأخصِّ منه، وهو أن الأم لا تفضل الأبَ في الصور المتفق عليها، فهي إما أن تأخذ مثله، وذلك مع الابن أو البنتين فأكثر، وإما أن تأخذ نصف ما أخذ، وذلك مع البنت وعند انفراد الأبوين، وهذا القياس أقوى من قياسكم، فإن غاية قياسكم أن هذه الصورة لا نظير لها في الفرائض، قياسنا يقول مثل قولكم، وهو أن هذه الصورة ـ أعني أن تأخذ الأم ضعفَ ما يأخذ الأب ـ لا نظير لها في الفرائض، ثم هو ناظرٌ إلى المعنى، وهو أن الأحكام المتفق عليها تدلُّ أن الأب أكثر حقًّا من الأمّ.

وأما قولكم: إن من شأن العصبة أن تختلف أحواله، فتارةً يحوز جميع التركة، وتارةً لا يبقَى له شيء، وتارةً يناله كثير منها، وتارةً قليل= فهذا حق في

غير الأب، فأما الأب فإنه صاحبُ فرضٍ فرض الله له مع الولد السدس، وكان مقتضى ذلك أن يُفرض له مع عدم الولد الثلث كالأم سواء على الأقل، ففي عدم الفرض له إشارة إلى أنه عند عدم الولد لابدّ أن يحوز الثلث على....، وإن كان بعضه باسم الفرض وبعضُه باسم التعصيب، وذلك كالابن لم يفرض الله عزَّ وجلَّ له، ولكن جعله يحجب بعض الورثة وينقص بعضهم، فلو اجتمع جميع الورثة من الأصول والحواشي ومعهم ابن واحد لما ورث منهم معه غير الأبوين وأحد الزوجين، فللأبوين السدسان وللزوج الربع، فيبقى للابن نصف إلّا نصف السدس، وإذا كان بدلَ الزوج زوجة فأكثر كان لها الثمن، فيبقى للولد النصف وربع السدس، هذا مع أن الأبوين جدّاه، والغالب أن يكون الزوج أباه والزوجة أمه.

ولنكتفِ بهذين الوجهين من النظر ثم نقول: لم يعتمد جمهور الصحابة فمن بعدهم على النظر إلا من جهة ترجيحه لأحد المعنيين المحتملين في الآية باعتراف ابن عباس نفسِه كما مرَّ، ولما ترجَّح أن معنى الآية أنه إذا لم يكن للميت ولدٌ وحاز أبواه جميع التركة فلأمِّه الثلث، فقد فُهِم من التقييد بحوزهما جميع التركة أنهما إذا اجتمعا ولم يحوزا جميعَها لم يكن للأم الثلث، والمعقول أنه يكون لها حينئذٍ دون الثلث، فنظر الأئمة إلى حالة انفرادهما، فوجدوا أنها تأخذ مثل نصف ما يأخذ الأب، فقالوا: فالظاهر أنهما إذا اجتمعا ولم يحوزا جميع التركة ـ وليس هناك من ينقص الأم وهو الولد.... ـ نقصَ من نصيب الأم بنسبة ما نقص من التركة، وزاد ذلك عندهم قوةً أن ذلك لا ينقصها عن السدس، وهو الفرض المحتوم لها. والله أعلم.

فصل

وأما الجملة الثالثة ــ وهي قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ﴾ فهي مبنية على ما قبلها، فمنطوقها أن الأبوين إذا اجتمعا ومعهما إخوة كان للأم السدس، وقد تقدم أنه رُوي عن ابن عباس أن السدس الذي نقصته الأم يكون للإخوة، ولم يثبت عنه ذلك، وقد تقدم بيان الحكمة في نقصهم الأمّ، وأن السدس وإن أخذه الأب فكأنه لهم، بل لو كان مع الأب أخوات فلا مانع أن يقال: إن لهنَّ الثلثين، ولكن أخذه الأب كما تقدم.

وقد استشكل ابن عباس ما جرى عليه العمل من نقص الأم بالاثنين من الإخوة، وقال لعثمان: [لِمَ صار الأخوانِ يردَّانِ الأمَّ إلى السدس، إنما قال الله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ﴾، والأخوان في لسان قومك وكلام قومك ليسا بإخوة؟][(١)]. وسُئل زيد بن ثابت عن ذلك فقال: [«إن العرب تسمِّي الأخوينِ إخوةً»][(٢)].

فالذي يظهر من قول ابن عباس وقول زيد أن الجمع في لسان قريش إذا أُطلِق كان المتبادر منه الثلاثة، وليس الأمر هكذا عند جميع العرب، وإلّا لما خصَّ ابن عباس قريشًا. ويظهر من قول زيد أن الجمع في لسان الأنصار يُطلَق على الاثنين إطلاقًا مستفيضًا، فجرى العمل قبل ابن عباس وبعده على الاعتداد بالاثنين.

---

(١) ما بين المعكوفتين بياض في الأصل. والأثر أخرجه الطبري في «تفسيره» (٦/ ٤٦٥) والحاكم (٤/ ٣٣٥) والبيهقي (٦/ ٢٢٧).

(٢) هنا بياض في الأصل، والأثر أخرجه الحاكم (٤/ ٣٣٥) والبيهقي (٦/ ٢٢٧).

ومن جملة ما يرجَّح به أن الأحكام المنصوصة المتفق عليها في الفرائض لا تفرِّق بين الاثنين فما فوق، فللبنت أو بنت الابن النصف، وللثنتين فأكثر الثلثان، وكذلك للأخت شقيقةً أو لأبٍ النصف، وللثنتين فأكثر الثلثان، وللأخ لأمٍّ السدس، وللاثنين فأكثر الثلث.

ويتأكَّد هذا بأن الظاهر أن الإخوة إنما ينقصون الأمَّ إلى السدس لأجل ميراثهم، حتى مع وجود الأب، فإنهم يرثون تقديرًا كما تقدم، وهم في ميراثهم لا يفترق الاثنان منهم والثلاثة فأكثر، أما الإخوة لأمَّ فظاهر، وأما الأشقاء أو لأب فيعتبر ذلك بإناثهم، فللأختين فأكثر الثلثان.



الرسالة الحادية والعشرون

مسألة منع بيع الأحرار

(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أكرمنا بالهداية، ولاحظَنا بالرّعاية، وحَفَّنا باللطف والعناية، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الهادي من الغَواية، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله الذي أنزل عليه الكتاب فأوضح آيه، صلّى الله وسلَّم عليه وعلى آله وأصحابه أهلِ الفضل والدِّراية.

أمّا بعدُ، فإنّي لمّا رأيتُ العِلْمَ قد خبا زِنادُه، وكَبا جَواده، بل كان قد أصبح نَسْيًا منسيًّا، وعَدّ الناسُ من بقيَ من حَمَلتِه مرتكبين شيئًا فريًّا، لولا قيامُ مولانا أمير المؤمنين لتجديده، واجتهاده في بنائه وتشييده. وكنتُ ممَّن تشبّه بأهله، ولبِسَ العِمامةَ مع جهله، أزعجني ما حَدَث في بيع الأحرار، وما يعاملُهم به القضاة من عدم سماع دعوى المبيع ولا شهادةِ الحسبة مؤاخذةً بظاهر الإقرار؛ فرأيتُ القيام بهذه المهمّة عملًا بالظاهر من كوني ممّن يُعتَدُّ به في هذا المجال، وإن كنتُ في الحقيقةِ من جملة الجُهَّال.

فأولًا: لا يخفى عِظَمُ خطَر الحريّة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١١ ــ ١٣] إلى غير ذلك من الآيات، بحيث جَعَله كفَّارةً لأكبر الكبائر وهو القتل، وكفَّارةً للظهار، وكفَّارةً للجماع في رمضان إلى غير ذلك.

وقد قرنها الله تعالى بالإيمان، قال تعالى: ﴿لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أي: أنعم الله عليه بالهداية إلى الإسلام، وأنعمتَ عليه بالفكِّ من رِبْقةِ الرقِّ.

وفي الصّحيحين(١) عن أبي هريرة قال: قال ﷺ: «**مَن أعتقَ رقبةً مسلمةً أعتقَ الله بكل عضوٍ منه عضوًا من النار، حتَّى فَرْجَه بفَرْجِه**».

وروى البيهقيُّ في «شعب الإيمان»(٢) عن البراء بن عازبٍ قال: «جاء أعرابيٌّ إلى النبيّ ﷺ، فقال: علِّمني عملًا يُدخِلُني الجنّة. قال: «**لئن كنتَ أقصرتَ الخطبةَ لقد أعظمتَ المسألة. أعتِقِ النَّسَمةَ، وفُكَّ الرقبةَ**». قال: أوَليسَا واحدًا؟ قال: «لا، عِتْقُ النسَمة أن تنفرد بعتقها، وفكُّ الرقبةِ أن تُعِين في ثمنها...» الحديث.

وفي حديثٍ رواه أبو داود والنسائي(٣): أنّ رسول الله ﷺ سُئِلَ في شأن رجلٍ قَتَل، فقال: «**أَعتِقوا عنه، يُعتِقِ اللهُ إليه بكلِّ عضوٍ عضوًا منه من النار**».

وفي «شعب الإيمان»(٤): أنّه ﷺ قال: «**أفضلُ الصدقة الشفاعةُ، بها يُفَكُّ رقبةٌ**».

وفي مسلمٍ(٥) عن أبي هريرة قال: قال ﷺ: «**لا يَجزِي ولدٌ والده إلا**

---

(١) البخاري (٦٧١٥) ومسلم (١٥٠٩).

(٢) رقم (٤٠٢٦) ط. الهند. وأخرجه أيضًا أحمد في «مسنده» (١٨٦٤٧) وابن حبّان في «صحيحه» (٣٧٤) والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ٢٧٢، ٢٧٣). وإسناده صحيح.

(٣) أبو داود (٣٩٦٤) والنسائي في الكبرى (٤٨٧٢) عن واثلة بن الأسقع، وهو حديث صحيح. راجع تعليق المحققين على «المسند» (١٦٠١٢).

(٤) رقم (٧٢٧٩) عن سمرة بن جندب. وفي إسناده أبو بكر الهذلي، وهو ضعيف. وذكر الذهبي في «الميزان» (٤/ ٤٩٧) هذا الحديث من مناكيره.

(٥) رقم (١٥١٠).

أن يجده مملوكًا فيشتريَه فيُعتِقَه» هـ.

ومن عرف خطرَ حقِّ الوالد عرفَ خطرَ العتق، وبطريق العكس فمن استرقّ حرًّا أو شهد عليه، أو حكم بغير تثبُّتٍ أو داهنَ، ثبت له عكسُ ما يثبتُ للمعتق. ومَن تأمّل أحكام الرقيق عرف عناية الشارع، فمنها السراية، ومنها شرط العتق في البيع، وغير ذلك ممَّا نقضت فيه القواعد، وعلّله الفقهاء بتشوّف الشارع إلى العتق.

وسببُ الرقِّ أصله الكفر، فانظر كيف لم يرضَ سبحانه وتعالى استرقاقَ المسلم إلا بالتبعيّة، وإنّما يُستَرَقُّ الكافر بالسَّبْي أو الأسر أو نحوه، وهذا من مُدَّةٍ طويلةٍ إنْ لم يكن مفقودًا فنادرٌ.

وأمَّا غير الكافرِ فإنَّما يُسترقُّ بتبعيّتِه له، وندورُ الأصل يستلزم ندورَ الفرع. مع أنَّ العبيدَ المتوارثين من أزمنة الفتوح لا يكادون يُوجَدون إلا مَمْنُونًا عليهم بالعتق.

ومِن العلماء مَن قال: إنَّ الإماء المجلوبةَ لا يجوز بيعها ولا شراؤها في حال الجهل، قد قيل هذا في القرنِ السادس أو السابع، وممَّن قال به القفَّالُ والردَّاد، ومَن قال بالجواز قال: والورعُ اجتنابُه.

هذا إذْ ذاك فكيف اليوم؟!

وفي «فتاوى ابن زياد»[1]: مسألةٌ: الجواري المجلوبة الآن قد حرَّر السبكيُّ أحكامها، وحاصله: إمَّا أن يُجهَل حالُها، فالرجوعُ في ظاهر الشرع إلى السيِّد في الصغيرة، وإلى إقرارها واليد في الكبيرة. واليدُ حُجّةٌ شرعيّة

---

(١) «غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد» (ص١٩٦، ١٩٧).

وكذا الإقرار، والورعُ التركُ.

وإمَّا أن يُعلَم حالُها، وله مراتب:

أحدها: أن يتحقق إسلامها في بلادها، ولم يَجْرِ عليها رِقٌّ قبل ذلك، فلا تحلُّ هذه بوجهٍ من الوجوه إلا بزواجٍ شرعيٍّ.

ثانيها: كافرةٌ ممّن لهم ذِمَّةٌ وعهدٌ فكذلك.

ثالثها: كافرة من أهل الحرب مملوكة للكافر، حربيًّا أو غيره، فهي حلال لمشتريها.

رابعها: كافرةٌ من أهل الحرب قهرها وقهرَ سيِّدَها كافرٌ آخر، فإنّه يملكها ويبيعها لمن شاء، وتحلُّ لمشتريها...

ثم قال بعد ذلك ما مضمُونُه:

خامسها: كافرةٌ لم يَجْرِ عليها رقٌّ أَخذَها مسلمٌ قهرًا، فإنْ كانت بإيجاف جيشٍ فغنيمةٌ مشتركةٌ بين الغانمين وأهلِ الخمس، أو غزا واحدٌ فأكثر بأمرٍ من الإمام أو بدونه ولو مُتَلصِّصًا فكذلك(١).

والرقُّ إنَّما يثبت باليد أو بالبيّنة أو بالإقرار ونحو ذلك.

أمَّا باليد ففي حقِّ الصغير والمجنون، فيصدَّق مَن هو في يده في كونه رقيقًا بيمينه مع بيان السبب المعتبر، كما قرّره شُرَّاح «المنهاج»(٢) في باب اللقيط، عند قول المتن: «ولو رأينا صغيرًا مميزًا...» إلخ، وفي باب الدعاوي.

---

(١) إلى هنا انتهى النقل من «فتاوى ابن زياد».

(٢) انظر: «نهاية المحتاج» (٥/ ٤٦١).

وأمَّا بالبيّنة فأمرها ظاهرٌ، وشرطها بيانُ السبب المعتبر، كما قرَّروه عَقِبَ ما مرَّ عند قول المتن: «ومَن أقام بيّنةً بِرِقّه عُمِلَ بها»(١). ويُشترط أيضًا عدم المعارضة، فإنَّ بيّنةَ الحرّ تُقدَّم على بيّنةِ الرقّ، على ما نقله الهروي عن الأصحاب، وإنْ كان المعتمد خلافَه كما ذكره الرمليُّ في باب الدعاوي(٢).

وإذا لم تعتبر اليد، ولم تَرِدْ بيّنةٌ معتبرة، فالقول قول المُسْتَرَقّ البالغ بيمينه، وإنْ قد استخدم زمانًا وتداولته الأيادي، كما حققوه في باب الدعاوي.

وأمَّا الصغير فيُقبَل قولُ مسترِقِّه الذي هو في يده بيمينه ما لم يعتمد على الالتقاط، فإذا بلغ وادَّعى الحريَّة لم يُصدَّق إلا ببيّنةٍ على الأصحِّ. أمَّا غيرُ ذي اليد فلا يُصدَّق إلا ببيّنة معتبرةٍ.

وأمَّا الإقرار فأولًا: من المعلوم أنَّ الإقرار بالمال شرطه الرشد، ومن المعلوم أن مذهبَ الشافعي أن الرشدَ صلاح الدين والمال، وإنْ تجوَّز بعضُ المتأخرين فيعمل به حيث دعتِ الحاجةُ، والإقرارُ بالرقِّ هل يُعتبر فيه الرشد؟ الذي فهمه ابن حجر والرمليُّ من إطلاق الأصحاب في باب اللقيط عدمُ اعتباره، على أنَّ ابن حجر إلى اعتباره أميلُ، وباعتباره قال سلطان العلماء الشيخ عزُّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام رحمه الله تعالى، ورجّحه المغني والزركشي والأذرعي وابن قاسمٍ والسيّد عمر، وهو الظاهر؛ لأنّه إقرار بمالٍ، والعذر عن إطلاق الأصحاب في باب اللقيط أنهم قد قيَّدوه في باب الإقرار، وهو الباب المعقود لذلك.

---

(١) المصدر نفسه (٥/ ٤٦٢).

(٢) المصدر نفسه (٨/ ٣٤٥).

وإذا تقرّر هذا فأين الرشد اليوم من أكثر الناس؟!

ومن شروط الإقرار أيضًا عدم الإكراه، وقد نصُّوا على أنَّ القول قول مدّعي الإكراه إذا قامت أمارةٌ عليه، وكفى بحال الشخص تحت سيطرة المتغلِّبِ عليه الطامعِ في بيعه بمالٍ كثيرٍ، مع فساد الزمان وجهل الناس وشدّة ظلمهم، فإنها أمارةٌ واضحة على الإكراه.

تنبيهٌ:

ويُشتَرط في إثبات الرقّ بأدنى دليل، كأن يكون داخلًا تحت الإمكان. فمَن عُلِمت حريته وإسلامه لم تُسمع دعوى الرقّ عليه أصلًا.

ويُشترط في الإقرار بالرقّ أيضًا أن لا يسبقه إقرار بالحريّة، كما قرَّروه في باب اللقيط.

فإذا ثبت الإقرار المعتبر فهل تُسمع الدعوى بعده؟

قال القليوبي في «حاشيته» على المحلّي[(١)] قُبيلَ باب بيع الثمار: «إنّها لا تُسمع إلا أن يبيِّن له وجهًا محتملًا، وأنّ ابن حجرٍ قال: «تُقبَل مطلقًا لأجل حقّ الله تعالى»».

وقال في باب الحوالة[(٢)]: «نعم إنِ اعترفَ العبد قبلها بالرقِّ، أو صرَّح أحدُ الثلاثة قبلها بالملك، لم تُسمَع بيّنتُهم ولا دعواهم، كما اعتمده [شيخنا][(٣)] كشرح شيخنا الرملي، ونقل سماعها مطلقًا؛ لأنَّ الحريّة حقُّ الله تعالى...» إلخ.

---

(١) (٢/ ٢٢٤).

(٢) (٢/ ٣٢٢).

(٣) زيادة من المطبوع.

فأمَّا إذا بيَّن وجهًا محتملًا فإنها تُقبل جزمًا، كما أشاروا إليه في باب الحوالة.

وأمَّا ما ذكره عن ابن حجرٍ فلم أره لابن حجر فِي «التُّحفة» بعد الفحص، بل في كلامه ما يفيد خلافه، قال في بابِ الحوالة[1]: «إنَّ عدمَ سماعِها هو الأصحُّ، مع تناقضٍ لهما في مواضع» يعني الشيخين.

وفي «الداغستاني»[2] في باب الحوالة: «قوله: (أو أقامها العبدُ)، قال في «شرح العباب»: قال الجلال البلقيني: لم يذكروا إقرار العبد بالرقِّ، والقياس يقتضي تَعيُّنَ إقامة البيّنة حسبةً؛ لأنَّ إقراره بالرقِّ مُكذِّب لبيِّنتِه، فلا يقيمُها. انتهى. ونُقِل عن الأسنوي ما يوافقه، وعن السبكي والأذرعي ما يخالفه، ويؤيّد كلام الجلال والأسنوي امتناعُ سماعها من المتبايعين إذا صرّحا حين البيع بالملك، فإنّ تصريحهما بالملك نظير تصريح العبد بالملك». انتهى، سم بحذفٍ».

فقوله: «ونقل عن الأسنوي ما يوافقه»، أي: قال بعدم سماعها إلا إن كانت حسبةً.

وقوله: «وعن السبكي والأذرعي ما يخالفه»، أي: قالا بسماعها مطلقًا، كما هو ظاهرٌ.

وأمّا الحسبةُ فإنَّه لا شكَّ فيها أنها تُقام على كلِّ حالٍ.

---

(١) «تحفة المحتاج» (٥/ ٢٣٧- ٢٣٨).

(٢) هو الشرواني، انظر حاشيته على التحفة في الموضع المذكور.

وفي «المنهاج»[١]: «وتُقبل شهادةُ الحسبة في حقوق الله تعالى، وفيما له فيه حقٌّ مؤكّد كطلاقٍ وعتقٍ...» إلخ.

وفسَّر الشرَّاح[٢] قوله: «وفيما له حقٌّ مؤكد» بما لا يتأثر برضا الآدمي، ولا شكَّ في أنّ الحريّة كذلك.

إذا علمتَ ما مرّ فإنّ المستَرَقَّ في هذا الزمان إن كان مشهورَ النسب فلا تُسمع دعوى مسترِقِّه أصلًا.

وإن كان مجهولًا لكونه مجلوبًا من قُطرٍ بعيدٍ فالقول قوله بيمينه، ما لم يَسبِق منه إقرارٌ بالرقِّ مستكملٌ للشروط، وهو عزيزٌ جدًّا، لقيام أمارة الإكراه، وعلَّتُه السَّفَهُ. ولو قامت بيّنةٌ أنّ المستَرَقَّ قد أقرّ بالحريّة قبل إقراره بالرقّ قُبِلتْ، وأَبطلَتْ إقرارَه بالرقّ.

فأمّا إذا ثبت إقراره المعتبر بالرقِّ ولم يكن مشهور النسب، فهل تُسمَع دعواه الحريّةَ أم لا؟

قد سبق نقل القليوبيِّ عن ابن حجرٍ والرمليّ، ونقلُ ابن قاسم عن السبكيِّ والأذرعي.

وأمّا كلام الجلال البلقيني وموافقةُ الإسنوي له فهو عبَّر بقوله: «والقياس يقتضي...» إلخ، وكثيرًا ما تُنقَض القواعد ويُخالَف القياس في هذا الباب لخطر شأن الحريّة.

---

(١) «منهاج الطالبين» (٣/ ٤٣٧).

(٢) انظر «تحفة المحتاج» (١٠/ ٢٣٧) و«نهاية المحتاج» (٨/ ٣٠٦).

وبـما قرَّرنـاه تبيّن أن الإقـرار بـالرقِّ لا حكـمَ لـه، لغلبـةِ الـسفه وعـدم المعرفة، وقيامِ أمارة الإكراه، مع غلبة الحريةِ ـ وهي الأصـلُ ـ ونُـدورِ الـرقّ المتيقّن.

فعليه كلُّ مُسْتَرَقٍّ ادَّعى الحريةَ فالقول قوله بيمينه، سواء سبَقَ منه إقـرارٌ بالرقِّ أمْ لا، إلاّ أن يقيم مُسْترِقُّه بيّنةً برقِّه، فإن أقامها ثبت الـرقُّ إلاّ أن تقوم بيّنةٌ بالحريّة، سواء أقامها العبدُ ـ على ما مرّ عن السبكي، ونقله (ق ل) عن ابن حجرٍ والرملي، ومرّ توجيهُه ـ أم أُقيمتْ حسبةً، فإنّ بيّنةَ الحريّة تُقَدَّمُ على بيّنةِ الرقيّة، على ما نقله الهروي عن الأصحاب، ويتّجه ترجيحُه لفسادِ الزمان وكثرةِ العدوان، وغلبةِ الحريّة ـ وهي الأصلُ ـ ونُدورِ الرقِّ.

وأيُّ إنسانٍ جلب مُسترَقًّا فالأحوط للمشتري أن لا يشتريه إلا بعد إخبار موثوقٍ بأنّه مملوكٌ حقًّا، وإلّا فاللازمُ عليه أنْ يشتريَه بخيار الشرط، ثم يؤمِّنه ويطمئنه [.......][1]، ويُسكِّن فزَعه، ويقول له: إن كنتَ حُرًّا فأنت آمِنٌ ضامنٌ، وأنا أقبِضُ منهم دراهمي، وأحمِيْك منهم، وأمنعُهم عن التعرُّض لك، ثم إن أحببتَ البقاء لديَّ وإلّا أرجعتُك إلى أهلك مع مَن أَثِقُ به. وإن كنتَ مملوكًا فلا تكذِبْ.

فإن قال: أنا حُرٌّ، لزِمَه رفعُه إلى الحاكم للبحث عنه، ولا يُسْلِمه إلى جالبِه.

وإنْ قال: بل أنا مملوكٌ، فلا بأسَ أنْ يشتريَه معتمدًا على ظاهر اليد مع إقراره، بعد تأمينه وتَطْمِينه.

---

(١) هنا كلمتان غير واضحتين.

والحذرَ ثم الحذرَ من التساهل في هذا، فإنَّه من أخطر الخطر، كيف وما يترتَّبُ عليه من المفاسد كثيرٌ؟! كالتسرّي واسترقاق الأولاد، إلى غير ذلك.

والنظرُ لمولانا أميرِ المؤمنين، مُقيمِ أَوَدِ الدين، المجتهد المطلق، سيّدنا الإمام محمد بن عليٍّ بن إدريس، حفظه اللهُ تعالى، آمين.

وقد كنتُ أردتُ نقلَ عباراتِ شُرَّاح «المنهاج» و«المنهج» و«الحواشي» في باب الإقرار، والحَجْر، والحوالةِ، واللقيط، والدعاوي والشهادات، فلم تُساعدني العزيمةُ، ورأيتُ الذي أوردتُ كافيًا. وحسبنا الله ونعم الوكيل.



(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا إله إلا هو، والصلاة والسلام على نبيّه ورسوله محمدٍ وآله وصحبه.

وبعدُ، فإنَّ هذا الزمانَ لا يخفى فيه ضياعُ حقوق الله تعالى بين الناس، وفُشوُّ السوء والفحشاء ما بينهم، ومن ذلك ما شاع من بيع الأحرار، وإكراهِهم على الإقرار، أو ترغيبهم بعضهم ببعضِ الثمن وإطماعِه بالهربِ، وبعضهم رغَّبه في تحمُّل مُؤْنتِه ومعيشته واستراحتِه من الطلب والتعب، وربّما حضر إلى بعض الحكام ذلك المقِرُّ فادَّعى الحريّة، أو جاءت شهادةُ حِسبةٍ، فلم يسمعها اعتمادًا على ظاهر كلام أهل المذهب.

وأنا أنقلُ هنا بعضَ ما يلوحُ بالمسألةِ من كلام «المنهاج» و«التُحفة» و«الحاشية» للشِّرواني.

في الإقرار(١):

(يصحُّ) الإقرار (من مطلق التصرّف) أي: المكلّف الرشيد... إلخ.

وفي باب اللقيط(٢):

(إذا لم يُقرّ اللقيطُ برِقٍّ فهو حرٌّ، إلا أنْ يقيم أحدٌ بينةً لرقه، وإنْ أقرَّ به) أي: الرقّ، وهو مكلَّفٌ، وعن ابن عبد السلام ما يقتضي اعتبارَ رشده أيضًا،

(١) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٧٧)، «تحفة المحتاج» مع الحواشي (٥/ ٣٥٤).
(٢) «المنهاج» (٢/ ٣١٣، ٣١٤)، «تحفة المحتاج» (٦/ ٣٥٦).

وظاهر كلامهم خلافُه. (لشخصٍ فصدَّقه قُبِل إن لم يسبق إقراره) أي: اللقيط (بحريّةٍ) كسائر الأقارير، بخلافِ ما إذا أكذبه، وإنْ صدَّقه بعدُ أو سبق إقراره وهو مكلَّفٌ؛ لأنّه به التزمَ أحكام الإقرار المتعلّقة بحقوق الله تعالى والعبادِ، فلم يقدر على إسقاطها.

وفي الحاشية(١): «اعتمده المغني والسيد عمر، ومال إليه ابن قاسم».

عبارةُ المغني: تنبيهٌ: سكتوا عن اعتبار الرشد في المقر ههنا، وينبغي ـ كما قال الزركشي ـ اعتباره كغيره من الأقارير، فلا يقبل اعتراف الجواري بالرقّ كما حكي عن ابن عبد السلام؛ لأنَّ الغالب عليهنَّ السفه وعدم المعرفة، قال الأذرعيُّ: «وهذه العلّة موجودة في غالب العبيد، لا سيما من قرُب عهده بالبلوغ».

وعبارة السيد عمر: «قوله: فظاهر كلامهم خلافه، قد يقالُ: إنَّما سكتوا عن هذا اكتفاءً بذكره في نظائره، إذِ الغالبُ استيعاب الشروط إنما يكون في الباب المعقود أصالةً لبيان ذلك الحكم كباب الإقرار هنا، ثم رأيتُ المحشي قال: قوله: «اعتبار رشده» قد يؤيّده أنه إقرار بمالٍ، وشرطه الرشدُ، اللهم إلا أن يمنع أن الإقرار بالرقِّ ليس من الإقرار بالمال، وإن ترتّبَ عليه المال، انتهى.

وهو إشارةٌ إلى ما نبَّهنا عليه، وأمَّا قوله: «اللهم إلّا... إلخ» فلا يخفى ما فيه من البعد بل المكابرة، إذْ لا معنى لقوله: أنا عبده أو نحوه إلا أنا مملوكٌ له، وهو نصٌّ في المالية. هـ.

---

(١) «حاشية الشرواني» المطبوعة مع «تحفة المحتاج» (٦/ ٣٥٦- ٣٥٧).

وفي الشرح[١] بعد: ولو أقرَّ بالرقِّ لمعيَّنٍ ثم بحريّةِ الأصل لم تسمع، لكن إن كان حالَ الإقرار الأول رشيدًا، على ما مرَّ.

وقال في بابِ الحجر[٢]:

(حجر الصبيِّ يرتفع ببلوغه رشيدًا) لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦]... إلى (والرشدُ صلاح الدين والمال) معًا، كما فسَّر به ابن عباسٍ وغيره الآيةَ السابقة، ووجه العموم فيه مع أنه نكرةٌ مثبتةٌ وقوعُه في سياق الشرط.

[وفي الدعاوي][٣]:

(ولو ادُّعيَ رقُّ بالغٍ) عاقلٍ مجهول النسب ولو سكرانَ (فقال: أنا حرٌّ) في الأصلِ، ولم يكن قد أقرَّ له بالملك، قيل: وهو رشيدٌ على ما مرَّ قبيل الجعالة (فالقولُ قولُه).

وفي الشهادات[٤]:

(وتُقبل شهادة الحسبة في حقوق الله تعالى وفيما له فيه حقٌّ مؤكَّدٌ) وهو ما لا يتأثَّر برضا الآدمي... إلى أنْ قال: وإنما تُسمَع عند الحاجة إليها حالًا، كأخيها رضاعًا وهو يريدُ أنْ ينكحها، أو أعتقه وهو يريدُ أن يسترِقَّه (كطلاقٍ وعتقٍ وعفوٍ عن قصاصٍ، وبقاء عدّةٍ وانقضائها، وحدٍّ له تعالى).

---

(١) «تحفة المحتاج» (٦/ ٣٥٧).

(٢) المصدر نفسه (٥/ ١٦٢- ١٦٦).

(٣) المصدر نفسه (١٠/ ٣٠١- ٣٠٢).

(٤) المصدر نفسه (١٠/ ٢٣٧- ٢٣٩).

وفي الحاشية على (كطلاقٍ) أي: لأنَّ المكلَّف فيه حقّ الله تعالى، بدليل أنه لا يرتفع بتراضي الزوجين أسنى. هـ

نعم في «بغية المسترشدين»[1] في الحجر عن الأشخر: مذهب الشافعيّ أن الرشد صلاح المال والدين، بأن لا يرتكبَ محرمًا مبطلًا للعدالة، ومنه أن تغلب طاعاتُه صغائره، إلى أن ذكر وجهًا آخر حكاه عن البعض وتجوّز فيه المتأخرون تيسيرًا، قال: وهو شاذٌّ.

وفي باب الخلع[2] عن الأشخر أيضًا: هذا إذا قلنا بمذهب الشافعي أن الرشد صلاح الدين والمال، أمَّا إذا قلنا بالوجه الشاذّ أنه صلاح المال... إلخ

وفيه[3] عن بافقيه: ومعلومٌ أن الرشد على المذهبِ أن تبلغ مصلحة لدينها ودنياها... إلخ.

وفي فتاوي ابن زياد[4]:

مسألةٌ: عبد مسلمٌ بالغٌ رشيدٌ تحت يد مالكٍ مقرٌّ له بالملك مستخدم مستفاض بين الناس أنه عبدُه، ثم أعتقه السيد بحضرة بعض العلماء عتقًا صحيحًا، فانتقل العتيق إلى بلدٍ أخرى وأقرَّ أنَّه مِلْكٌ لشخصٍ آخر، لم يُقْبل إقراره بعد ثبوت العتق،... إلخ.

---

(١) (ص١٣٩).

(٢) (ص٢١٧).

(٣) (ص٢١٨).

(٤) «غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد» (ص١٤٤).

وفي الحجر[١]:

مسألةٌ: الرشدُ صلاح الدين والمال، هذا مذهب إمامنا الشافعيِّ رحمه الله، وفي وجهٍ حكاه المتولّي... إلخ.

إذا تقرر ما نقلناه وعرفتَ أحوال الناس اليوم في بيع الجواري اتَّجه الجزمُ بسماع البيّنةِ على الحريّةِ؛ لأنَّ حقوق الله المتعلّقةِ بها عظيمةٌ، وكم مفاسد تترتب على الرقِّ.

وتبيَّن مما نقل عن «المغني» والسيد عمر وابن قاسم عن الزركشي والشيخ عزّ الدين بن عبد السلام سلطان العلماء وغيرهم أن الرشد هنا معتبرٌ كسائر الأقارير.

أمّا حُجَّةُ من لم يشترطه فإنَّما هو مجرد إطلاقهم أنَّ الأصحاب....، وقد تبيّن أن إطلاقهم إنّما هو اكتفاء بذكره في أصل المسألة ونظَائرها، وذلك باب الإقرار. وكون الإقرار هنا إقرارًا بمالٍ لا يُمْتَرى فيه.

وأمّا كون الرشد مُعتبرًا في الدين فهو المذهبُ، وإنَّما تجوَّز فيه بعضُ المتأخرين تيسيرًا، وينبغي أنْ يعتبر التيسير قبل ادِّعاء المبيع الحريَّةَ، أو ورود شهادة الحسبة، وأمَّا عندهما ففيه تفويتٌ لحقوق الله تعالى، وخوضٌ في الأوحال، على أنَّ الحسبةَ الظاهرُ سماعُها هنا؛ لكون الغالب فيه حقّ الله تعالى، إذْ لا ترتفع الحرية بالتراضي كما لا يرتفع الطلاق.

وأمَّا الرشدُ في الجواري والعبيد اليوم فمفقود؛ إذْ لا تُعرف منهم صلاة ولا صيام بل ولا ذِكرُ الله تعالى إلا نادرًا، مع جهلهم بما يترتب على

---

(١) المصدر نفسه (ص١٣٨).

استرقاقهم من المفاسد، وإنما عامَّة قصدهم أن يستريحوا من طلب المعاش، وهذا مع استخفاف الناس بالمسألة وجرأتهم عليها، فطالما باعوا الأحرار وأكرهوهم على الإقرار، أو رغَّبوهم بمالٍ وأطمعوهم بالفرار، أو رغَّبوا في استراحتهم من الكدِّ والتَّعبِ في طلبِ المعاش بحمل المشتري لِمُؤنتهم، ولاسيَّما إذا كان من الأغنياء.

وقد قيل في الأعجمي الذي يرى وجوبَ طاعةِ أميره: إنَّ حكمه مأمورًا كحُكْمه مُكْرهًا، ولا يبعد قياس هؤلاء عليه.

وللإمام ـ أيَّده الله تعالى ـ النظرُ والجزمُ بما تبرأ به الذمَّةُ؛ إذِ الدينُ قِلادةٌ في عُنُقه، وهو بحمد الله من العلم والتحقيق بمرتبةِ الاجتهاد، والحقُّ أحقُّ أنْ يُتَّبع، ولا يرفع الحقَّ كلامُ أحد إلا الله ورسوله. واللهُ أعلمُ.



(٣)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

وبعد، فقد حملني ما طرأ على الناس من أحكام الأرِقّاء، وجرأة كثيرٍ من الناس على بيعِ الأحرار، مع إكراههم على الإقرار أو ترغيبهم به، ورغبتهم في المعرفة والمعيشة، ومع ذلك فإنَّ بعض الحكام يقضي بمجرد الإقرار بالرقِّ، لم يَعُدْ يقبل دعواه الحرية، ولا يسمع شهادة الحسبة.

وهذا ما اطلعتُ عليه من عبارات «المنهاج» مع «التحفة» وحاشية الشِّرواني.

متنٌ وشرحٌ:

(يصحُّ) الإقرار (من مطلق التصرُّف) أي: المكلّف الرشيد... إلخ.هـ من الإقرار(١).

وفي باب اللقيط(٢):

(إذا لم يُقِرّ اللقيط برقٍّ فهو حرٌّ، إلا أنْ يُقيمَ أحدٌ بيِّنةً برقّه، وإنْ أقرَّ به) أي: الرقِّ وهو مكلَّفٌ، وعن ابن عبد السلام ما يقتضي اعتبارَ رشده أيضًا، وظاهر كلامهم خلافُه. (لشخصٍ فصدَّقَه قُبِل إنْ لم يسبق إقراره) أي: اللقيط

(١) «تحفة المحتاج بشرح المنهاج» (٥/ ٣٥٤).
(٢) المصدر نفسه (٦/ ٣٥٦).

(بحريّةٍ) كسائر الأقارير، بخلافِ ما إذا أكذَبَه، وإنْ صدَّقه بعدُ أو سبق إقراره بالحريّةِ وهو مكلَّف؛ لأنّه به التزمَ أحكام الإقرار المتعلّقة بحقوقِ الله والعباد، فلم يقدر على إسقاطها.

وفي الحاشية(١) عند قوله: «ما يقتضي رشده»: اعتمده المغني والسيد عمر، ومال إليه ابن قاسمٍ.

عبارةُ المغني: تنبيهٌ: سكتوا عن اعتبار الرشد في المُقِرِّ ههنا، وينبغي ـ كما قال الزركشيُّ ـ اعتباره كغيره من الأقارير، فلا يُقبل اعتراف الجواري بالرقِّ كما حُكِيَ عن ابن عبد السلام؛ لأنَّ الغالبَ عليهنَّ السفهُ وعدم المعرفة. قال الأذرعيُّ: وهذه العلّةُ موجودةٌ في العبيد، لاسيّما من قرُب عهده بالبلوغ.

وعبارة السيد عمر: قوله: «وظاهر كلامهم خلافه»، قد يقال: إنّما سكتوا عن هذا اكتفاءً بذكره في نظائره؛ إذِ الغالبُ أنَّ استيعاب الشروط إنّما يكون في الباب المعقود أصالةً لبيان ذلك الحكم، كباب الإقرار هنا، ثم رأيتُ المحشّي قال: قوله: «اعتبار رشده» قد يؤيده أنّه أقرَّ بمالٍ، وشرطه الرشد، اللهم إلا أن يمنع أنَّ الإقرار بالرقِّ ليس من الإقرار بالمال، وإنْ ترتّب عليه المال. هـ

وهو إشارة إلى ما نبهنا عليه.

وأمَّا قوله: «اللهم إلا...» إلخ، فلا يخفى ما فيه من البعد بل المكابرة؛ إذْ لا معنى لقوله: أنا عبده أو نحوه إلّا أنا مملوكٌ له، وهو نصٌّ في المالية. هـ

---

(١) «حاشية الشرواني» المطبوعة مع «التحفة» (٦/ ٣٥٦- ٣٥٧).

وفي الشرح[١] بعد: ولو أقرَّ بالرق لمعيَّن ثم بحرية الأصل لم تُسمع، لكن إنْ كان حالَ الإقرار الأول رشيدًا، على ما مرَّ.

وفي الحجر[٢]:

(وحجر الصبيّ ببلوغه رشيدًا) لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾... إلى أن قال: (والرشدُ صلاح الدين والمال) معًا، كما فسَّر به ابن عباس وغيره الآية السابقة، ووجه العموم فيه مع أنه نكرة مثبتة وقوعُه في سياق الشرط.

وفي الدعاوي[٣]:

(ولو ادُّعي رقُّ بالغٍ) عاقلٍ مجهولِ النسب ولو سكرانَ (فقال: أنا حرٌّ) فالقول قوله. هـ

وفي الشهادات[٤]:

(وتُقبل شهادة الحسبة في حقوق الله تعالى وفيما له فيه حقٌّ مؤكّد) وهو ما لا يتأثّر برضا الآدمي... إلى أنْ قال: وإنّما تُسمع عند الحاجة إليها حالًا، كأخيها رضاعًا وهو يريد أن ينكحها، أو أعتقه وهو يريد أن يسترقَّه (كطلاقٍ وعتقٍ وعفوٍ عن قصاص، وبقاءِ عِدّةٍ وانقضائها، وحقٍّ له تعالى).

---

(١) «تحفة المحتاج» (٦/ ٣٥٧).

(٢) المصدر نفسه (٥/ ١٦٢- ١٦٦).

(٣) المصدر نفسه (١٠/ ٣٠١- ٣٠٢).

(٤) المصدر نفسه (١٠/ ٢٣٧- ٢٣٩).

وفي الحاشية على قوله «كطلاقٍ» أي: لأنَّ المكلّف فيه حقُّ الله تعالى، بدليل أنَّه لا يرتفع بتراضي الزوجين. أسنى هـ.

وفي «البغية»(١) عن الأشخر: «مذهبُ الشافعيّ أن الرشد صلاح المال والدين، بأن لا يرتكبَ محرمًا مبطلًا للعدالة، ومنه أن تغلب طاعاتُه صغائره... إلى أنْ ذكر وجهًا آخر حكاه عن البعضِ، ثم قال آخره: وهو شاذٌّ».

وفي باب الخُلْعِ(٢) عن الأشخر أيضًا: «هذا إذا قلنا بمذهب الشافعي أن الرشد صلاح الدين والمال، أمَّا إذا قلنا بالوجه الشاذّ أنّه صلاح المال...» إلخ.

وفيه(٣) عن بافقيه: «ومعلوم أن الرشد على المذهب أن تبلغ مصلحة لدينها ودنياها».

وفي «فتاوى» ابن زياد(٤):

مسألةٌ: عبد مسلم بالغ رشيدٌ تحت يدِ مالكٍ مُقرّ له بالملك مستخدمه مستفاض بين الناس أنه عبد، ثم أعتقه السيّدُ بحضرة بعض العلماء عتقًا صحيحًا، فانتقل العتيقُ إلى بلدٍ أخرى وأقرَّ أنه ملكٌ لشخصٍ آخر، لم يُقبل إقراره بعد ثبوت العتق؛ لأن العتيق المسلم لا يتصور حدوث الرقّ عليه... إلخ.

(١) «بغية المسترشدين» (ص١٣٩).

(٢) المصدر نفسه (ص٢١٧).

(٣) المصدر نفسه (ص٢١٨).

(٤) «غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد» (ص١٤٤).

وفيها في الحجر[١]:

مسألةٌ: الرشدُ صلاح الدين والمال، هذا مذهب إمامنا الشافعيّ رحمه الله، وفي وجهٍ حكاه المتولّي.

إذا تقرّر ما نقلناه، وعُرِفَ أحوال الناس اليوم في بيع الجواري اتَّجه الجزمُ بسماع البينة على الحريّة؛ لأنَّ الحقَّ في الحرية لله سبحانه وتعالى، وكم يترتب على الرقيّة من مفاسد خطيرة نعوذ بالله من ذلك.

فأمَّا صحةُ الإقرار فقد تقرّر أن المذهبَ كون الرشد معتبرًا في الدنيا والدين، وإنْ ذهبَ بعضُ المتأخرين إلى الوجه الضعيفِ طلبًا للتسهيل على الناس؛ لأنَّ المشقّةَ تجلب التيسيرَ، على أنَّ المصلحة في مسألتنا مطابقةُ المذهب في اعتبار الدين حفظًا لحقوق الله تعالى من الضياع، وصدًّا لأهل الفجور والأطماع؛ لعموم البلوى بذلك، فإنَّ الناسَ لا يعرفون ما يترتبُ على الرقِّ من المفاسد، فهم يرتكبون الجرأة على بيع الأحرار طمعًا في الدنيا الفانية، فأمَّا المبيع فإمَّا أن يُكرِهوه على الإقرار، وتعتبرُ عليه بينة الإكراه بعدُ، وإمَّا أنْ يُرغِّبوه فيرغب في الرقِّ لما فيه من حملِ المالك مُؤْنتَه، فيستريح من تعب الطلب للمعاش، وقد شاع نَهْبُ الأحرار، وإكراههم على الإقرار، وبيعهم للتجار، وربّما علم ذلك المشتري فيبتاعه طلبًا للربح، أو يمسكه لئلا تذهب دراهمه.

وأمَّا إقرار الجواري فإنّه وإنْ قيل: إنَّ المعتمدَ أنّه لا يُعتبر فيه الرشد، فقد عرفتَ ما فيه ممَّا حكيناه عن المغني والسيد عمر إلحاقًا له بسائر الإقرارات.

---

(١) المصدر نفسه (ص١٣٨).

وأمَّا شهادة الحسبة فلا يخفى ما يترتب على استرقاق الحرّ مِنَ المفاسد المُخِلَّةِ بحقوق الله تعالى، وكما قيل في الطلاق: إنه حق الله تعالى بدليل أنَّه لا يرتفع بالتراضي. على أنَّ القول بعدم اعتبار الرشد في إقرار الجواري، فإن كان قبل البينة فتخفيفًا على الناس ينبغي اعتماده، أمَّا بعد ورود البيّنة من قِبل المبيع أو حسبةً فالذي يطمئنُّ إليه القلب ـ حفظًا لحقوقِ الله تعالى ـ اعتبار الرشد، تبريئًا لذمّةِ الإمام والحكام وسائر الناس.

ولمولانا ـ حفظه الله تعالى ـ النظر، وعليه الجزمُ بما رآه الحقَّ، فإنَّ الحقَّ لا يرفعه قولُ قائلٍ، والله تعالى أعلمُ.



(٤)

بسم الله الرحمن الرحيم

وقعت المذاكرةُ في ما اشتهر الآن في بعض البلدان من بيع الأحرار، والاعتماد على الإقرار، وما يقضي به بعض الحكام من عدم سماع دعوى مَنْ أقرَّ بالرقِّ إذا ادَّعى الحريّةَ، وعدم سماع شهادة حسبة على ذلك، كيف حكمُه؟

أقول: في ق ل[١] على ح ل قبيل باب بيع الثمار[٢] ما لفظه:

(تنبيهٌ): لو أقرَّ بالرقِّ لشخصٍ فبِيعَ، ثم ادَّعى الحريَّة لم تُقبل دعواه، إلّا إنْ بيَّنَ له وجهًا محتملًا، وقال ابن حجرٍ: تُقبل مطلقًا لأجل حقِّ الله تعالى.هـ

فهذا إنْ صحَّ أغنى، لكن لم نعثر على ما يفيد ذلك لابن حجر، بل صرَّح بعكسه وأطلق، وإليك عبارتَه في «تحفته» في بابِ اللقيط[٣]:

«ولو أقرَّ بالرقِّ لمعيَّنٍ ثم بحريّة الأصل لم تُسمَع». هـ

نعم قد عُرِفَ أنَّ المذهبَ اشتراطُ الرشد للإقرار بالمال، والرشد هو صلاح الدين والمال، وأمَّا هنا فعبارةُ ابن حجرٍ عند قول «المنهاج» في باب

---

(١) قوله (ق ل) رمزٌ للمحشي قليوبي، له حاشيةٌ على (ح ل)، وهو شرح جلال الدين المحلّي على منهاج النووي.

(٢) «حاشية» قليوبي (٢/ ٢٢٤).

(٣) «تحفة المحتاج» (٦/ ٣٥٧).

اللقيط[١]:

(وإنْ أقرَّ به) أي: الرقّ وهو مكلَّف، وعن ابن عبد السلام ما يقتضي اعتبار رشده أيضًا، وظاهر كلامهم خلافه. هـ.

وفي الحاشية[٢]: قوله: «ما يقتضي اعتبار رشده» اعتمده المغني والسيد عمر، ومال إليه سم[٣].

عبارة الأول: تنبيهٌ: سكتوا عن اعتبار الرشد في المُقِرِّ هنا، وينبغي ـ كما قال الزركشي ـ اعتبارُه كغيره من الأقارير، فلا يُقبل اعتراف الجواري بالرقّ كما حكي عن ابن عبد السلام، لأنَّ الغالبَ عليهنَّ السفه، وعدم المعرفة. قال الأذرعيُّ: «وهذه العلّةُ موجودةٌ في غالب العبيد، لا سيمّا مَنْ قرُب عهده بالبلوغ». هـ

وعبارة السيد عمر: قوله: «وظاهر كلامهم خلافه»، قد يُقال: إنما سكتوا عن هذا اكتفاءً بذكره في نظائره؛ إذِ الغالبُ في استيعاب الشروط إنما تكون في الباب المعقود أصالةً لبيان ذلك الحكم، كبابِ الإقرار، ثمَّ رأيتُ المحشّي قال: قوله: «اعتبار رشده» قد يؤيّده أنّه إقرار بمالٍ، وشرطه الرشد، اللهم إلا أن يمنع أن الإقرار بالرقّ ليس من الإقرار بالمال، وإن ترتّب عليه المالُ، انتهى.

وهو إشارةٌ إلى ما نبّهنا عليه.

---

(١) المصدر نفسه (٦/ ٣٥٦- ٣٥٧).

(٢) «حاشية الشرواني» على الموضع السابق.

(٣) أي ابن قاسم.

وأمّا قوله: «اللهم... إلخ» فلا يخفى ما فيه من البُعد بل المكابرة؛ إذ لا معنى لقوله: أنا عبدُه أو نحوه إلاّ أنا مملوكٌ له، وهذا نصٌّ في الماليّة. هـ

فكلامُه هو لا يرجِّح اعتبارَ الرشد، وأين الرشد اليوم في كثيرٍ من الأحرار فضلًا عن الأرقّاء؟ ولو اعتُبِر هذا لشقَّ على النَّاس، إذ كلُّ من أراد بيعَ رقيقٍ احتاج إلى شاهدين على رِقّه، وعليه فتُسمع بعد ذلك دعوى المبيع؛ إذ لم يكن الحكم برقّه مبنيًّا على إقراره فترَدُّ دعواه.

وأمّا شهادةُ الحسبة فإليك عبارةَ «المنهاج» مع ملخَّصٍ من عبارة «التحفة»[(١)]: (وتُقبل شهادة الحسبة في حقوق الله تعالى وفيما له فيه حقٌّ موكَّدٌ) وهو ما لا يتأثّر برضا الآدمي... وإنّما تُسمع عند الحاجةِ إليها حالًا، كأخيها رضاعًا وهو يريد أن ينكحها، أو أعتقه وهو يريد أن يسترقّه (كطلاقٍ وعتقٍ) بأن يشهد به أو بالتعليق مع وجود الصفة أو بالتدبير مع الموت أو بما يستلزمه. هـ

والحريّة من أعظم حقوق الله تعالى، والأصليّة أولى من العتق، ولا فرقَ بين كونِ العتق وقع ممَّن يريد أن يتملّكه أو يبيعه أو مِنْ غيره، كما هو الظاهر.

فالذي يظهر أنَّ شهادة الحسبة لا تُردُّ في هذا؛ إذ هو ممَّا لا يتأثّر برضا الآدميِّ، والله تعالى أعلمُ.



(١) (١٠/ ٢٣٧- ٢٣٨).

الرسالة الثانية والعشرون

أسئلـــة وأجوبـــة في المعامـلات

بسم الله الرحمن الرحيم

س: ما تعريف البيع؟

ج: البيع لغة: إعطاء شيء وأخذ شيء.

وشرعًا: مبادلة مالٍ ـ ولو في الذمة ـ أو منفعةٍ مباحة بمثل أحدهما، للمِلْك على التأبيد.

وفي «العمدة»[1]: معاوضة مالٍ بمالٍ.

س: ما الذي يجوز بيعه، وما الذي لا يجوز بيعه؟

ج: يجوز بيع كل مملوكٍ فيه نفع مباح، غير الكلب، ولا يجوز بيع الكلب، ولا ما لا نفع فيه، كالحشرات، ولا ما نفعه محرم، كالخمر والميتة، ولا بيع الإنسان ما لا يملكه إلا بإذنٍ من مالكه، أو دلالةٍ عليه، ولا بيعُ معدومٍ، كما ستُثمِره شجرته، ولا مجهولٍ كالحمل، والغائب الذي لم تتقدم رؤيته إلا ما يأتي في السَّلَم، ولا بيعُ غيرِ معين، كشاةٍ من قطيع، إلا ما تتساوى أجزاؤه، كصاعٍ من صُبْرةٍ معينة، ولا بيع ما يَعْجِز البائعُ عن تسليمه، كالآبق، والشارد، والطير في الهواء، والسمك في الماء، ولا بيع المغصوب إلا لغاصبه أو لمن يقدر على أخذه من الغاصب.

س: لما ذا لا يجوز بيع الكلب مع أن فيه نفعًا مباحًا؟

ج: لأن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب[2].

---

(١) لابن قدامة (ص٤٧).

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٤٦، ٥٧٦١) ومسلم (١٥٦٧) من حديث أبي مسعود. وفي الباب أحاديث أخرى.

س: فإن أتلف الإنسانُ كلبَ غيره الذي فيه نفع مباح، مثل: كلب الصيد، ألا يُغرم ثمنه؟

ج: ليس عليه غُرمُ ثمنِهِ؛ للنهي عن ثمن الكلب مطلقًا.

[ص٢] فصل

س: هل ثَمَّ بيوعٌ منهيٌّ عنها؟ وما هي؟

ج: نهى النبي ﷺ عن بيوع:

الأول: بيع الملامسة.

الثاني: بيع المنابذة.

الثالث: بيع الحصاة.

الرابع: بيع الرجل على بيع أخيه.

الخامس: بيع حاضرٍ لبادٍ.

السادس: النَّجَش.

السابع: بيعتان في بيعة.

الثامن: تلقِّي السِّلَع.

التاسع: بيع المشتري للطعام قبل أن يستوفيه.

العاشر: الربا.

س: ما تفسير هذه البيوع؟

ج: الملامسة: أن يقول: أيّ ثوب لمستَه فهو لك بكذا.

والمنابذة: أن يقول: أيّ ثوب نبذتَه إليَّ فهو عليّ بكذا.

وبيع الحصاة: أن يقول: ارْمِ هذه الحصاة، فأي ثوب وقعت عليه فهو لك بكذا. أو: ارْمِ بهذه الحصاة، فما بلغَتْه من أرضي هذه فهو لك بكذا.

والبيع على بيع أخيه(١):

وبيع الحاضر للبادي: أن يجيء البدوي ببضاعةٍ فيكون الحضري سمسارًا له، أي دلَّالًا.

والنَّجَش: أن يزيد في السِّلعة من لا يريد شراءها.

والبيعتان في بيعة: أن يقول: بعتك هذا بعشرةٍ من هذا النقد، أو خمسة عشر من هذا النقد الآخر. أو: بعتك هذا على أن تبيعني هذا، أو تشتري منه هذا.

وتلقِّي السِّلَع: أن يخرج إلى خارج البلدة يتلقَّى القادمين [ص٣] بالسلع، يشتريها منهم قبل أن يُورِدوها السوقَ.

وبيع الطعام قبل أن يستوفيه: أن يشتريه ثم يبيعه قبل أن يقبضه.

وأما الربا فسيأتي.

---

(١) لم يفسّره المؤلف، وهو أن يشتري رجلٌ شيئًا وهما في مجلس العقد لم يتفرقا وخيارهما باقٍ، فيأتي الرجل ويعرض على المشتري سلعةً مثل ما اشترى أو أجود بمثل ثمنها أو أرخص، أو يجيء إلى البائع، فيطلب ما باعه بأكثر من ثمنه الذي باعه من الأول حتى يندم، فيفسخ العقد. انظر «شرح السنة» (٨/ ١١٧).

باب الربا

س: ما تعريف الربا؟

ج: الربا لغةً: الزيادة. وشرعًا: زيادة مخصوصة.

س: ما هي الأموال الربوية بالنص؟

ج: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح.

س: كيف الربا فيها؟

ج: أن يباع شيء منها بجنسه، كذهب بذهب، وبُرّ ببرّ، نسيئةً، أو بتفاوتٍ، كأُوقيةٍ بأوقيةٍ وربع، وصاع بصاع وربع. أو يباع الذهب بالفضة نسيئةً، أو أحد الأربعة الأُخر بآخر منها نسيئةً.

ولا يحرم مثل هذا نقدًا بالتفاوت؛ لحديث: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، سواء بسواء، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربَى**»(١).

س: فهل يُلحَق بهذه الأموال غيرُها؟ وما هو؟

ج: يُلحَق بالنقدين كلُّ ما يُوزن، وبالأربعة الباقية كلُّ ما يُكال.

[ص٤] س: **فهل يحِلُّ في التماثل أن يباع الذهب أو غيره مما يُوزن بمثله كيلًا نقدًا؟ أو يباع البرُّ أو غيره مما يُكال بمثله وزنًا نقدًا؟**

ج: لا يحِلُّ، وإنما المعتبر التماثل وزنًا فيما يوزن، وكيلًا فيما يكال.

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٨٧) من حديث عبادة بن الصامت.

س: إذا تبايع اثنان بيعًا يُشترط فيه أن يكون نقدًا، فتبايعَا على أنه نقد، ولكنهما تفرقا قبل أن يتقابضا، فما الحكم؟

ج: ما اشترط فيه النقد فلا بدَّ من أن يتقابضا قبل التفرُّق، فإذا تفرقا قبل أن يقبض كل منهما الذي له، أو بعد قبض أحدهما وقبل قبض الآخر= بطل البيع.

س: عرفنا أنه يجوز بيع البرِّ بالشعير متفاضلًا نقدًا، فهل يجوز بيع نوع من التمر بنوع آخر منه متفاضلًا نقدًا؟

ج: التمر بأنواعه كلها جنس واحد، لا يجوز بيع نوع منه بآخر إلا متماثلًا.

وهكذا غيره، كنوع من البر بنوع آخر، ونوع من الأرز بنوع آخر، بل «كل شيئين جمعهما اسم خاصٌّ فهما جنس واحد».

س: فما الحكم في دقيقِ بُرٍّ بدقيق شعيرٍ، هل يُعدَّانِ جنسًا واحدًا، لأن كل[1] منهما دقيق؟ أم جنسين باعتبار أصلهما؟

ج: المعتبر في الفروع أصولها، فدقيق البر ودقيق الشعير جنسان، وهكذا الأدهان وغيرها.

[ص٥] **س: فإذا كان الشيئان من جنس واحد، لكن أحدهما أخضر والآخر يابس، كعنب وزبيب، أو أحدهما خالص والآخر ممزوج، أو أحدهما نِيْءٌ[2] والآخر مطبوخ؟**

---

(١) كذا في الأصل مرفوعًا. والوجه النصب.

(٢) ويقال: «نِيٌّ»، والمؤلف همزه، وكلاهما لغة.

ج: لا يجوز البيع في مثل هذا أصلًا، إلا العرايا، وهو شراء الرطب في رؤوس النخل بخرْصِه تمرًا، بشرط كونه دون خمسة أوسُقٍ.

* * * *

باب بيع الأصول والثمار

س: ما الحكم في بيع الأشجار المثمرة؟

ج: في الحديث: «**من باع نخلًا بعد أن تُؤبَّر - أي: تُلقَّح - فثمرتُها للبائع إلا أن يشترطَها المبتاع**»[(١)]. وفُهِم منه أنه إذا باعها قبل التأبير فالثمرة للمشتري.

فأما غير النخل مما ثمره ظاهر، فالمدار على ظهور الثمرة، فإن لم تكن ظهرت فهي للمشتري، وإن كانت قد ظهرت فهي للبائع إلا أن يشترطها المشتري.

س: فما الحكم في بيع أرضٍ فيها نبات؟

ج: إن كان النبات مما لا يُحصَد إلا مرةً، كالزرع والبصل ونحوه، فهو للبائع ما لم يشترطه المبتاع، وإن كان مما يُجَزُّ مرةً بعد أخرى كالكرَّاث، فالأصول للمشتري، والجزَّة الظاهرة حينَ البيع للبائع إلا أن يشترطها المشتري.

فصل

س: هل يجوز بيع الثمرة وحدها على شجرها؟

ج: يجوز إذا كان قد بدا صلاحُها، ولا يجوز قبل ذلك. ففي الحديث: «نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدُوَ صلاحُها»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٠٤، ٢٧١٦) ومسلم (١٥٤٣) من حديث ابن عمر.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٨٦) ومسلم (١٥٣٤) من حديث ابن عمر.

س: وما حدُّ الصلاح؟

ج: صلاح ثمر النخل أن يحمرَّ أو يصفرَّ، وصلاح ثمر العنب أن يتموَّه، وسائر الثمر بأن يبدو فيه النضج ويطيب أكله.

[ص٦] **س: قد تُباع الثمرة لتقطع حالًا، وقد تُباع لتقطع وقتَ الجذاذ، فما الحكم؟**

ج: كلاهما جائز.

س: فإن باعها على أن تبقى إلى الجذاذ، فأصابتها جائحة (الجائحة: الآفة السماوية، كالبرَد والجراد) أتلفت الثمرَ أو بعضَه، فما الحكم؟

ج: إن أصابتها جائحة رجع بها على البائع؛ لحديث: «**لو بِعْتَ من أخيك ثمرًا، فأصابتْه جائحةٌ، فلا يحلُّ لك أن تأخذ منه شيئًا، بِمَ تأخذُ مالَ أخيك بغير حق؟**»(١).

* * * *

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٥٤) من حديث جابر بن عبد الله.

باب الخيار

س: ما هو الخيار؟

ج: الخيار: أن يكون العاقد مخيَّرًا، إن شاء أمضى العقدَ وإن شاء فسخَه.

س: كم أقسام الخيار؟ وما هي؟

ج: أقسام الخيار سبعة:

خيار المجلس، وخيار الشرط، وخيار العيب، وخيار التدليس، وخيار الغلط ونحوه في المرابحة، وخيار الاختلاف في قَدْر الثمن، وخيار الغَبْن الفاحش.

س: ما هو خيار المجلس؟ وما حكمه؟

ج: هو الخيار في مجلس العقد، فيثبت لكلٍّ من المتبايعَيْنِ ما لم يتفرقا بأبدانهما، وينتهي بالتفرق.

س: وما خيار الشرط؟ وما حكمه؟

ج: هو أن يشترطا أو أحدهما الخيارَ مدةً معلومة، وينتهي بأن يُسقِطه الذي [اشترطه].

[ص٧] **س: ما هو خيار العيب؟ وما حكمه؟**

ج: هو أن يجد أحدهما بما اشتراه عيبًا لم يعلمه، فيكون له أن يفسخ العقد، أو يطالب بأَرْشِ العيب، وهو ما ينقص بسببه من الثمن.

فإن تَلِفَت السِّلعة أو عُتِقَ العبد أو تعذَّر الردُّ، فله المطالبة بأَرْشِ العيب.

س: ما هو خيار التدليس؟

ج: هو أن يدلِّس البائع بإيهام أن لها صفةً ليست لها، كتصرية الناقة أو الشاة، وهو أن يترك البائع حلبها مدةً، فيجتمع اللبن في ضرعها، فيظن المشتري أن ذلك عادة لها، ويُحمِّر وجهَ الجارية أو يُسوِّد شعرها أو يُجعِّده، فيظن المشتري أن تلك صفتها من غير تصنُّع، وكأن يَعْمِد إلى الرحى التي تدور بالماء فيحبس الماء من فوقها، ثم يرسله عند عرضها على المشتري، فتدور بشدَّة، فيحسب تلك عادتها، وكذلك أن يصف البائع السلعةَ بصفة من شأنها أن تزيد في الثمن، فتبيَّن عدمُها، كأن يزعم أن العبد صانع أو كاتب، أو أن الدابة هِمْلاجةٌ ـ أي سريعة ـ، أو أن الفهد صَيُود أو معلَّم، أو أن الطائر مصوِّت، ونحو ذلك.

س: فما الحكم في ذلك؟

ج: إن علم بالتصرية قبل الحلب كان له ردُّها وفسخُ العقد، وله ردُّ غيرها مما وقع فيه التدليس.

[ص٨] **س: ما هو خيار الغلط ونحوه في المرابحة؟**

ج: المرابحة: أن يكون الرجل قد اشترى سِلعةً، فيأتيه آخر فيطلبها منه، على أن يُربحه عشرةً في المائة مثلًا، فإذا قال المشتري الأول: اشتريتها بخمسين، فاشتراها الثاني منه بخمسة وخمسين، ثم تبين أن الأول إنما اشتراها بأربعين.

فإذا كان الأول كذب كان للثاني الرجوعُ بالزيادة وحَطُّها من الربح، ففي المثال: يرجع بأحد عشر.

وإن كان الأول غلِطَ غلطًا كان الخيار له، إن شاء فسخ العقد وإن شاء دفع الزيادة وحطَّها من الربح، وإن بان أن الثمن الأول مؤجل ولم يبين الأول تأجيله.

س: ما هو خيار الاختلاف في قدر الثمن؟ وما حكمه؟

ج: إذا وقع الشراء، ثم اختلفا، فقال البائع: الثمن عشرون، وقال المشتري: بل خمسة عشر، أو نحو ذلك من الاختلاف، ولا بيّنةَ؛ فإنهما يتحالفان، فيحلف كل منهما على دعواه.

فإن حلف أحدهما وأبى الآخر حُكِمَ للحالف، وإن حلف هذا وحلف هذا فلكلٍّ منهما الخيار، إن شاء أمضى العقد بالقدر الذي قاله الآخر، وإن شاء فسخ.

ففي المثال: إن رضي البائع أمضى البيعَ بخمسة عشر، وإن رضي المشتري أمضى العقدَ بعشرين. وإن لم يرضَ أحدهما كان له أن يفسخ.

س: ما هو خيار الغبن الفاحش؟

ج: هو أن يتبين أن أحدهما غُبِنَ غبنًا فاحشًا لم تَجْرِ به العادة، فيكون له أن يفسخ.

* * * *

باب السَّلم

س: ما هو السَّلم؟

ج: السَّلم ـ ويقال له: السلف، أيضًا ـ: بيعٌ عُجِّلَ ثمنُه وأُجِّلَ مثمنُه.

س: ما حكمه؟

ج: حكمه الجواز، بشروطٍ معروفة؛ لحديث: «**من أسلفَ في تمرٍ فلْيُسْلِفْ في كيلٍ معلوم أو وزنٍ معلوم إلى أجلٍ معلوم**»(١).

س: وما هي الشروط؟

ج: **الشرط الأول**: أن يكون فيما ينضبط بالصفة، فيضبط بها، كالتمر.

الثاني: أن يُذكر قدْرُه بما يُقدَّر به، ككيلٍ ووزنٍ.

الثالث: أن يكون إلى أجل معلوم.

الرابع: قبض الثمن في مجلس العقد قبل أن يتفرقَا.

س: فهل يجوز السَّلم إلى أجلين فأكثر؟

ج: إذا عُيِّنت الأجزاء والآجال، كأن قيل: نصفه إلى شهر، ونصفه الآخر إلى شهرين= جاز.

س: فهل يجوز السَّلم في شيئين؟

ج: يجوز السَّلم في شيئين إذا عَيَّن لكل منهما ثمنًا، فأمّا بثمن واحد فلا.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٣٩) ومسلم (١٦٠٤) من حديث ابن عباس.

س: فإذا انعقد السَّلم ثم أراد المشتري التصرفَ في المبيع ببيعٍ ونحوه، فهل يجوز؟

[ص١٠] ج: لا يجوز للمشتري التصرفُ في المُسْلَم فيه ببيعٍ أو حوالة أو غيرهما، حتى يقبضه.

نعم تجوز الإقالة فيه أو في بعضه.

* * * *

باب القرض

س: ما هو القرض؟

ج: القرض ـ ويقال له: السلف، أيضًا ـ: دفع مالٍ لمن ينتفع به، ويردُّ مثلَه.

س: إذا أقرض رجل رجلًا مالًا إلى أجل، فهل له مطالبته قبل الأجل؟

ج: له ذلك؛ فإن القرض لا يتأجل.

س: هل للمُقرِض أن يشترط شيئًا ينتفع به غير رد المثل؟

ج: ليس له أن يشترط شيئًا، إلا أن يشترط رهنًا أو كفيلًا.

س: فهل يجوز أن يرد المقترض أكثر مما أخذ أو أجود، أو نحو ذلك؟

ج: يجوز ذلك، إذا لم يكن مشروطًا عليه، وكان تبرعًا منه بطيب نفس؛ لحديث: «**خير الناس أحسنهم قضاءً**»[1].

س: فإذا أهدى المقترض للمُقرِض هديةً، أو دعاه إلى طعام، أو نحو ذلك، فهل يجوز القبول؟

ج: إذا علم أن الهدية والدعوة ليست توسلًا إلى إمهاله، بل كانت عادةً بينهما قبل القرض؛ جاز القبول، وإلا فلا.

****

(١) أخرجه مسلم (١٦٠٠) من حديث أبي رافع.

باب أحكام الدَّين

س: إذا كان لرجل دينٌ على آخر إلى أجل، فهل له أن يطالبه قبل ذلك؟

ج: أما القرض فقد تقدم أنه لا يتأجل، وأما غيره، كثمنٍ اتفق [ص١١] المتبايعان على تأجيله إلى أجل معلوم، فليس للدائن المطالبةُ به قبل حلول أجله.

س: فهل للدائن المطالبة بالحَجْرِ على المديون إذا خشي أن يَتْلَفَ ماله قبل حلول الأجل؟

ج: لما لم يكن له المطالبة بالدين نفسه، فليس له المطالبة بالحَجْر لأجله.

س: فإذا حُجِر على رجل بديون حالَّة، وكان عليه دين مؤجل، فهل يحلُّ؛ ليشارك صاحبه بقية الدائنين في ماله؟

ج: لا يحل، بل ليس له المطالبة به حتى يحل.

س: فإذا مات المدين قبل حلول الدين، أفلا يحل الدين؟

ج: لا يحلُّ، ولكن له مطالبة الورثة بأن يوثقوه برهنٍ أو كفيلٍ.

س: فإذا كان على الرجل دينٌ إلى أجل، وأراد أن يسافر قبلَ حلوله، فهل يحل الدين؟

ج: لا يحلُّ الدين، ولكن للدائن المطالبةُ بمنع المدين من السفر، أو يوثق برهنٍ أو كفيلٍ.

س: فإذا كان عليه دين حالٌّ ولكنه مُعسِر، فما الحكم؟

ج: قال الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

س: فإن ادَّعَى الإعسار، فما الحكم؟

ج: إن لم يُعرَفْ له مال قبل ذلك حُلِّفَ وخُلِّي سبيله، وإن عُرِف له مال [ص١٢] لم يُقبل قوله إلا ببينة.

س: فإن كان موسرًا وامتنع عن الأداء؟

ج: يحبسه الحاكم حتى يوفيه.

س: فإذا كان عليه من الدين ما يزيد عن ماله، فما الحكم؟

ج: لغرمائه أن يطلبوا من الحاكم الحَجْرَ عليه، فتلزمه إجابتُهم.

س: فإذا حجر عليه الحاكم، فما ثمرة ذلك؟

ج: ثمرته أنه بعد الحجر لا يصح تصرفه في شيء من المال، ولا يقبل إقراره بشيء منه بغير بينة، ثم يتولى الحاكم قضاء الديون من المال.

س: فكيف يصنع بنفقة نفسه وأهله؟

ج: ما دام المال باقيًا، فينفق الحاكم منه على المَدِين، وعلى من تجب عليه نفقته.

س: هل الديون سواء في استحقاق القضاء من المال؟

ج: لا، بل يبدأ بما يتعلق بجناية مملوكه، فيدفع إلى المجنيِّ عليه أقلَّ الأمرين من أَرْشِ الجناية أو قيمة العبد الجاني.

ثم بمن له رهين من أهل الدين، فيدفع إليه أقل الأمرين من مقدار حقه أو قيمة الرهن، ويشارك الباقي فيما يبقى.

ثم بمن كانت عين ماله التي يطالب بقيمتها باقية لم يتلف منها شيء، ولا زادت زيادة متصلة، ولا قبض من ثمنها شيئًا، وذلك كأن يكون في المطالبين من يطالب بقيمة دابة باعها من المحجور عليه قبل أيام، وهي باقية، ولم يقبض من ثمنها شيئًا.

ثم بعد تقديم هؤلاء يقسم الباقي بين بقية الديون، كلٌّ بقدر حقه.

[ص١٣] **س: فإذا كانت له دعوى على آخر بمال، وعليها شاهد واحد، فطلب الغرماءُ إلزامَه بالحلف حتى يثبت الحق، أو الإذن لهم ليحلفوا بدلًا عنه؟**
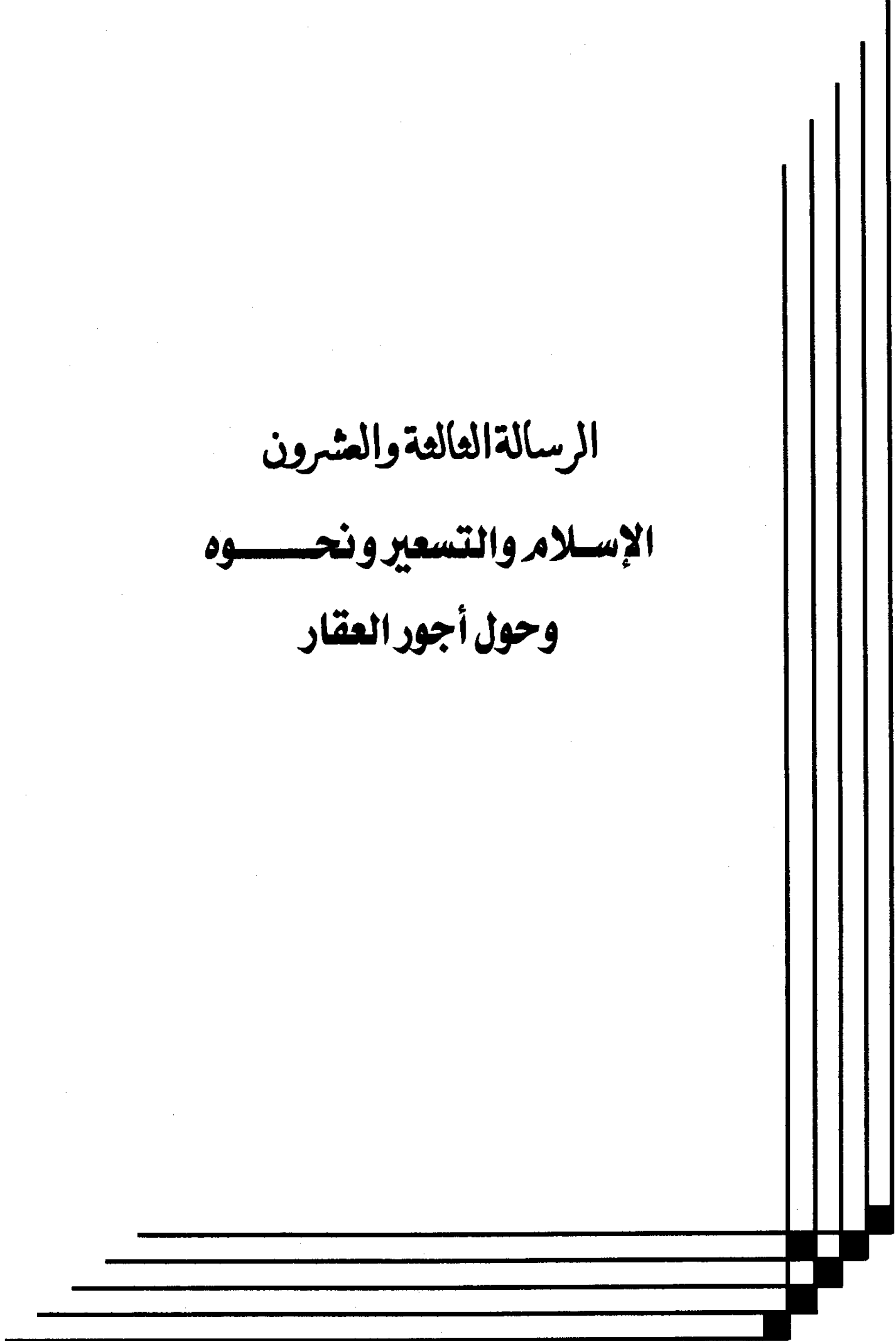
ج: لا يلزمه أن يحلف، ولا يكون لهم أن يحلفوا.

* * * *

باب الحوالة والضمان(١)

---

(١) إلى هنا انتهى الأصل.



الرسالة الثالثة والعشرون

الإسلام والتسعير ونحوه

وحول أجور العقار

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الإسلام والتسعير ونحوه

كثُر الضجيج من ارتفاع أجور العقار، وكتب بعض أهل العلم ما يفهم منه أن غلوّ المُلَّاك في زيادة الأجور عمل مذموم، فهو عنده إمّا حرام عليهم، وإمّا قريب منه.

فإن كان يراه حرامًا فالمنع من ارتكاب الحرام معلوم من الشرع بالضرورة.

وإن كان يراه دون ذلك إلا أنّه قريب منه، فلا ريب أنّه فاشٍ منتشرٌ عظيم الضرر، وما كان كذلك فلو لي الأمر بل عليه منعُ الناس منه، وعليهم طاعته، قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء: ٥٨].

وفي الصحيحين(١) وغيرهما من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: «**السمعُ والطاعةُ على المرء المسلم فيما أحبَّ وكرِهَ، ما لم يُؤمَر بمعصية، فإذا أُمِر بمعصية فلا سمعَ ولا طاعةَ**».

وفي الصحيحين(٢) وغيرهما من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني**».

---

(١) البخاري (٧١٤٤) ومسلم (١٨٣٩).

(٢) البخاري (٧١٣٧) ومسلم (١٨٣٥).

فقد أوجب الله طاعة أولي الأمر كما أوجب طاعة الوالدين، ولا ريب أنّه لو لم يجب طاعة أولي الأمر والوالدين[(١)] إلا فيما كان واجبًا بنصّ الشرع، لما ظهرت لتخصيصهم فائدة، [ص٢] فإن ما كان واجبًا بنصّ الشرع فإنّه يجب طاعة كل آمرٍ به كائنًا من كان، ولو لم يجب طاعة ولي الأمر إلا فيما كان واجبًا بنص الشرع لاختلّت المصالح وعمّ الفساد.

فأمّا قول الله تعالى عَقِبَ ما تقدم: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، فذلك كما بيّنه الحديث السابق فيما إذا أمر الأمير بعملٍ لا يراه معصية لله، والمأمور يرى أنّه معصية لله.

فأمّا ما يعترف المأمور أنّه ليس بمعصية لله، ولكنه يقول: لم ينص الشرع على وجوبه عليّ، فيكفي في دفعه أن يقال له: قد نصّ الشرع على وجوب طاعة أولي الأمر، ولم يعارض ذلك شيء.

وأمّا أحاديث التسعير فليس فيها نهي عنه، وإنّما فيها أنّ النّاس طلبوا من النبي ﷺ أن يُسَعِّر فقال: «**إنّ الله هو القابض الباسط الرازق المسعِّر، وإنّي لأرجو أن أَلْقَى الله عز وجل ولا يطلبني أحدٌ بمظلمةٍ ظلمتُها إياه في دمٍ ولا مال**». فهذه واقعة حالٍ، وقوله ﷺ: «إنّ الله هو القابض الباسط الرازق المسعِّر...» إنّما هو تعليل للامتناع عن التسعير في تلك الواقعة.

ويحتمل أن يكون غلاء السعر الذي حدث حينئذٍ لم يكن مصطنعًا، فكان التاجر يجلب المال من المواضع البعيدة غالبًا، فيزيد عليه المعروف، [ص٣] فلم يكن هناك مبرِّرٌ لإجباره بأن يبيع بخسارة أو بدون ربح. وهذا حقٌّ

(١) في الأصل: «والواجبين» سهوًا.

لا غبارَ عليه، فليس للإمام أن يُسعِّر حتى يتبين له جَشَعُ التجار وتواطؤهم، وعدم قناعتهم بالربح بالمعروف، وتضرر الناس بذلك.

ولنفرِضْ أنّ بلدًا من بلاد المسلمين حاصرها العدوّ، ولم يكن فيها طعام إلا عند رجلٍ واحدٍ، فأبى أن يبيع لأحدٍ منهم قوتَه إلا بجميع ما يملك في ذلك البلد وغيره، فيبيع ما قيمته درهم بمائة ألف درهم ونحوها، هل يمكِّنُه أمير الواقعة من ذلك؟

فإن تبيّن وجوبُ التسعير في هذه الواقعة مثلاً تبينَ أنّ امتناع النبي ﷺ منه إنّما كان لأنّ الحال حينئذٍ لا تستدعيه.

وأحاديث النهي عن الاحتكار معروفة، ولم يعتذر عنها بشيء، إلا أنّ سعيد بن المسيّب لما روى الحديث عن معمر قيل له: إنّك تحتكر، فقال: كان معمر يحتكر.

والواجب في مثل هذا أن يُحمَل احتكار معمر وسعيد على وجهٍ غيرِ الوجه المنهي عنه ؛ كأن يقال: إن التمر مثلاً يكثُر في الموسم، ويُعرَض للبيع، فيشتري أرباب البيوت وسائر الناس حاجتهم بحسب ما يتيسَّر لهم، وليس كل محتاج للقوت يستطيع أو يرغب أن يشتري قوتَ سنته دفعةً واحدة، فيبقى الأكثر يشتريه التجار، فشراء التاجر حينئذٍ وادخاره إلى أن يحتاج الناس إلى التمر لقُوْتِه، وحينئذٍ ترتفع الأسعار في الجملة، فيُخرِجه حينئذٍ للبيع = عَملٌ لا تظهر فيه مفسدة. بل لو مُنِع التجار من الشراء حينئذٍ لتضرر أهل النخل ؛ لأنّ مصلحتهم تقضي بأن يبيعوا كثيرًا منه حينئذٍ ليقضُوا حاجاتهم الأخرى.

فهذا ـ والله أعلم ـ هو الذي كان يقع من معمر وسعيد، وكان سعيد يتّجر في الزيت، والزيت يُجلب بكثرة في موسم معين من السنة، ويكون حال جالبيه كحال أرباب النخل في بيع التمر سواء.

وإذا كان هذا محتملاً في فعل الصحابي والتابعي الذي يوجبه حسن الظن بهما، بل هو الظاهر بل هو الواقع إن شاء الله، فكيف يُترك لأجله العملُ بالحديث البتة؟



بسم الله الرحمن الرحيم

حول أجور العقار

كثر الضجيج هذه الأيام من ارتفاع أجور العقار، وكتب في ذلك فضيلة الشيخ عبد الله الخياط وغيره، والقضيةُ وما يشبهها مفتقرة إلى تحقيق علمي مُشْبع لا أزعم أنّي أهلٌ له، ولكنني سأحاول كتابة ما عسى أن يكون حافزًا لمن هو أهل له على النظر في القضية وفَصْلِ القول فيها.

يقول أرباب العقار: هذه أموالنا، لا يحلُّ شيء منها لغير مالكه إلا بطيبةٍ من نفسه، كما ثبت ذلك بالنصوص الشرعية القطعية ـ وقد ذكر فضيلة الشيخ عبد الله الخياط بعضها ـ ولا تَطِيب أنفسُنا بأن نؤجرها إلا بأجرة نرضاها، وليس في الشرع ما يوجب علينا أن لا نزيد على مقدار معين.

فيقال لهم: قد قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقال النبي ﷺ: «**لا يُؤمِن أحدُكم حتى يُحِبَّ لأخيه ما يُحِبُّه لنفسه**»(١)، وقال ﷺ: «**مَثَلُ المؤمنين...**»(٢)، مع ما ذكر فضيلة الشيخ عبد الله الخياط من أدلة الحثِّ على الفضل والرحمة.

فيقول أرباب العقار: إنّنا نُؤاخِي المستأجرين بقدر ما يُؤاخوننا، ونُحِبُّ

---

(١) أخرجه البخاري (١٣) ومسلم (٤٥) من حديث أنس بن مالك.

(٢) بياض بالأصل، وتتمة الحديث ـ وهو مشهور ـ: «في توادِّهم وتراحُمِهم وتعاطُفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسَّهَر والحمَّى». أخرجه البخاري (٦٠١١) ومسلم (٢٥٨٦) من حديث النعمان بن بشير.

لهم ما يحبُّونه لنا، ونَعطِف عليهم بقدر ما يَعطِفون علينا، ونُفضِل عليهم بمثل ما يُفضِلون علينا لو كانوا مكاننا، ونَرحَمهم بقدر ما يرحموننا، ونحن واثقون أنّهم لو كانوا أرباب الدور وكنّا المستأجرين لعاملونا بمثل ما نعاملهم به الآن على الأقل.

أرأيتَ قبل أن تعلن الحكومة حرية العقار، أليس قد كان النقص والحيف نال الملَّاك باعتراف الشاكِين الآن؟ فهل حاسبَ المستأجرون أنفسَهم، فزادوا ما يرون أنّ العقارات تستحقّه؟

هيهات! بل عارضوا ما ارتأته الحكومة من إعلان حرية العقار أشدّ المعارضة. هذا، مع أنّ حقّنا حقٌّ يُحتِّمه الشرع، وما يزعمونه من حقٍّ غايته أن يكون مرغَّبًا فيه. وقد قال فضيلة الشيخ عبد الله الخياط:........[1] [ص٢] فهذا هو الحقُّ الذي لا مَحِيدَ منه.

هذا، ومنّا فقراء وأراملُ لا مورد لهم إلا ذاك البيت أو الدكان، ولعلهم لو زادوا ما زادوا ما كفاهم، فكيف يُطلَب منهم الفضل والإيثار؟ ومنّا من له ثروةٌ لا بأس بها، ولكنّه يرى أنّ للصدقة مواضعَ هي أحقُّ بها من تخفيض كراء داره. ومنّا ومنّا...، فمن عسى أن يكون أحكمَ من الشريعة التي تركت الأمر إلى الملَّاك، واكتفت بالترغيب، ووكَّلت كلَّ أحدٍ إلى نفسه، وهو أعرفُ بها من سائر الناس.



(١) بياض في الأصل.

الرسالة الرابعة والعشرون

مناقشة لحكم بعض القضاة في قضية تنازع فيها رجلان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

وقفَ الحقيرُ على صورة حكمٍ صدر من محكمة «باجل» لأحمد بن عبد الله مدابش على محمد بن علي مغبوش، فرأيت فيه انتقاداتٍ:

أولًا: حكى الحاكم دعوى المدّعي أحمد بن عبد الله مدابش، وفيها التعرض لبيان الأحكام الشرعية، ومما لا يحتاج إلى دليل أن ذلك ليس من وظيفة المدّعي ولا المدَّعى عليه، بل وظيفتهما الدعوى والإجابة بشروطها المعروفة.

ثم ما حكاه المدّعي عن أحكام الشرع فيه غلط سنُبيِّنه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وتلك الدعوى اشتملت على دعوى لحقٍّ لنفسِه، وهي طلب قَلْعِ الأخشاب، ودعوى لنفسه أيضًا ولكن بصورة حِسْبة، وهي طلب هدم الصفّة لكونها في السبيل.

ولا بأس أن دعوى الحِسبةِ المعتمدَ قبولُها في ما تُقبل فيه شهادتها غير حقوق الله تعالى المحضة، لكنها لا تُسمَّى «حِسبة» إلا إذا كانت ممن لا يجَرُّ بها لنفسه نفعًا، أو يدفع بها ضررًا، أمّا ممن يجرُّ بها نفعًا أو يدفع بها ضررًا؛ فلا تُسمَّى دعوى حِسبةٍ، ولا الشهادة المبنيّة عليها شهادة حسبةٍ؛ لما في «البغية»[1] عن الأشخر: «مسألة: شهادة الحسبة نوعان: متمحِّضٌ حق لله

(١) «بغية المسترشدين» (ص٢٨٦).

تعالى، كالزنا حيث لم تَسُغ الدعوى به، فالشهادة به لا تكون إلا حسبةً؛ لأنها غير مسبوقةٍ بدعوى[1] أو طلبٍ من مدَّعٍ، بل شهادة الشاهد احتسابًا، أي طلبًا للثواب، وحميّةً لدين الله تعالى، فلم يؤثِّر فيها رضَى أحدٍ. وغير متمحِّض: كالزنا حيث ادّعاه القاذف، والطلاق، فإن سَبقتِ الشهادةُ الدعوى كان حِسْبة، وإن تأخرتْ وطلبها المدّعي فغير حِسْبة». انتهى.

ثم حكى الحاكم إجابةَ وكيل المدَّعى عليه، وهي تفيد أن المتشاجرَ عليه دُكَّانانِ، أحدهما المغروزُ خشبُه في جدار المدّعي، والآخر المدَّعى كونُه في السبيل. والحاصل أن الحاكم حكى دعوى وإجابةً يَمَلُّها القارئ والسامع، ولم تطَّابقا، ولا بيَّنتا المقصود. ثم حكى بعد ذلك ما أورده المدّعي من الشهود، ولفظ شهادة كلٍّ منهم: «أشهدُ لله تعالى أني أعلم بهذه الساحة المتشاجَر فيها أنها كانت سبيلاً، ولا أدري على كيفَ صارتْ عمارتها».

وهذه العبارة في أداء الشهادة منظورٌ في صحّتها، إذ قد صرَّح العلماء أنه يُشترط لأداء الشهادة لفظ «أشهد»، أي: أشهد بأن هذا مِلْك فلان ــ مثلًا ــ، كما يُمثِّلون له، ولا يكفي لفظ «أعلم» كما صرَّحوا به.

وكذا ـ فيما يظهر ـ الصيغة التي حكاها الحاكم؛ لأنهم لم يشهدوا بأن هذا كان سبيلاً، وإنما شهدوا بأنهم يعلمون.

ثم العبارة محتملة لكونهم يعلمون ذلك بالمشاهدة، أو بالسماع، والشهادةُ لا تُقبل فيها الألفاظُ المحتملة. وقد قال الشيخ ابن حجر ما لفظه[2]: «ومعظم

(١) في الأصل: «بدعوة»، والتصويب من «البغية».
(٢) «الفتاوى الفقهية الكبرى» (٤/ ٣٤٧).

[شهادات] الناس يشوبها جهل وغيره، يحُوِج الحاكم إلى الاستفسار، وإن كانوا عدولاً. كذا قال الشيخان تبعًا للإمام، وبه قال ابن الرِّفعة وغيره، واختاره الأذرعي في مواضع من «شرح المنهاج» وقال: إنه الحق».

ثم قال في «التحفة»[١]: «والوجه أنه إن اشتهر ضبطه وديانته لم يلزمه استفسارُه، وإلّا لزمه[٢]» اهـ.

ثم الأقرب إلى كلام العامةِ الثاني، لا يقال: غاية ما في المقام أن تكون شهادة بالتسامع، فإن للشهادة بالتسامع شروطًا، منها ما ذكره في «الروضة»[٣] بقوله: «فرع: لا يكفي أن يقول الشاهد: سمعت الناس يقولون: إنه لفلان، وكذا في النسب، وإن كانت الشهادة مبنيَّةً[٤] عليه. بل يُشترط أن يقول: أشهد بأنه له، أو بأنه ابنه» إلخ.

وبهذا تبيَّن بطلان الشهادة الموردة مِنْ طرف[٥] المدعي.

ثم حكى ما أورد من طرف المدَّعى عليه، وأن لفظ شهادة كل منهم: «أشهد لله تعالى أن هذا الدكَّان كان مفرش فيه السيد قاسم مغني، وبعده ولده السيد قاسم عمره، وفيما بعد حرَّج به واشتراه محمد مغبوش».

وزاد أحدهم: أنه لا يعلم بالسبيل، وأن السبيل على حاله.

---

(١) «تحفة المحتاج» (١٠/ ٢٣٧).

(٢) في الأصل: «لزمه استفساره، وإلا لم يلزمه» سبق قلم.

(٣) «روضة الطالبين» (١١/ ٢٧٠).

(٤) في الأصل: «متعينة»، والتصويب من «الروضة».

(٥) غير واضحة بالأصل، ولعلها هكذا.

وحكى شهادة شاهد اسمه عمر بن محمد هران الباجلي بقوله: «أشهد لله تعالى أن هذه الساحة أنها كانت ملك السيد قاسم مغني، وبعده ولده السيد أحمد قاسم، وبعد ذلك اشتراها المغبوش وصارت ملكه، والسبيل على حاله».

ثم حكى شهادة محمد عيسى بن سالم، وحسين بن علي عَنْدَلَهْ، بمعنى شهادة عمر بن محمد، إلَّا أنهما قالا: «حقَّ السيد قاسم» بدل «مِلْك»، وهي في لغة العامة مرادفة لها. فإن لم يكفِ ذلك حلف مع المصرّح.

ثم حكى أنه بعث أمينَيْنِ للكشف على المحلّ، فوجدا بين الدكان المدَّعى أنه في السبيل، وبين الدكان المقابل له ثلاثة أذرُعٍ ورُبُعٌ هي عرض السبيل، وأن ذلك ـ طبعًا ـ يضرّ بالمارّة، مع أن الشارع قدَّر الطريق سبعة أذرع.

هذا خلاصة هذه الدعوى.

ولما وصل الحاكم إلى الحكم وقع في حَيْصَ بَيْصَ! وبان الخُبر، وحار الغُمر، فلم يدر ما يقول في ذلك المقام، إلا أنه هَيْنَم بألفاظٍ نادَتْ عليه بالجهل، وأعلَمتْ أنه ليس للقضاء بأهل.

وأمّا ما عندنا في ذلك:

فأولاً: الشهادة الواردة من طرف المدّعي قد سبق إبطالها، وعلى فرض صحتها، فقد عارضتْها الشهادةُ الواردة من طرف المدَّعَى عليه، ولاسيّما المصرِّحة بالمِلْك، المبيِّنة لسببه بتسلسل الشراء إلى حيث انتهى علمها لطول المدة، مع أنه لا يُشترط لبيّنةِ الداخل بيانُ السبب.

هذا، وغاية ما هنالك التعارضُ، فينظر إلى المرجّحات، فمن الواضح أن بينة المدعي خارجة، وبينة المدّعى عليه داخلة، وأن الداخلة مقدَّمة ـ ولو شاهدًا ويمينًا ـ على الخارجة ولو كثر شهودها، ما لم يبلغوا حدّ التواتر.

ولا يقال: إن الشهادة الموردة من طرف المدعي في حكم متقدّمة التاريخ، لأنها أثبتت أنه كان قبل أن يُبْنَى فيه سبيلاً، وأسبقيَّةُ التاريخ مرجِّح في الأظهر، مع أن الطريق له حكم الوقف، إذا لم يكن وقفًا، إذ لا يجوز التعدّي على [....][1]= فإنا نقول: اليد مع صاحب المتأخرة، ولم يُبيِّن شهود المتقدمة أن البناء وقع اعتداءً، بل قالوا: «ولا نعلم على كيف وقعت العمارة».

وقد قال في «الروض»[2]: [ص٢] وتُقدَّم بينةُ صاحب اليد على سابقة التاريخ. قال في «الشرح»: فلو كانت سابقة التاريخ شاهدة بوقفٍ، والمتأخرة التي معها اليد شاهدة بملك أو وقفٍ= قُدِّمت التي معها يد. قال البلقيني: وعليه جرى العمل، ما لم يظهر أن اليد عادية، باعتبار ترتُّبِها على بيعٍ صدر من أهل الوقف أو بعضهم بغير سبب شرعي. إلخ.

وفي «التحفة»[3] ـ بعد قول المتن: لو كان لصاحب متأخّرة التاريخ يدٌ قُدِّمت ـ: سواء أشهدت كل بوقف أو ملك، كما أفتى به المصنف كابن الصلاح، واقتضاه قول «الروضة»: بَيِّنَتَا المُلك والوقف يتعارضان، كبيِّنَتَي

(١) غير ظاهرة في الأصل.
(٢) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٤/ ٤١١).
(٣) «تحفة المحتاج» (١٠/ ٣٣٣).

الملك. ثم حكى كلام البلقيني، ثم قال: واعتمده غيره، وفي «الأنوار» عن فتاوى القفال ما يؤيدّه. اهـ.

ومع هذا، فإنّ واضع اليد قد وقف الموضع لصالح بيت من بيوت الله تعالى، وذلك في معنى السبيل أو أنفع. مع أن المدة لثبوت يد المدَّعى عليه بعد الأيدي المتسلسلة إليه طائلة، وأن مذهب الحنفيّة في طول المدة معلوم.

وفي «حواشي الشرقاوي» على «التحرير»، بعد تعديد شروط الدعوى، ما لفظه: «ويُزاد سابع، وهو أن لا يمضي على الحق المدَّعى به خمسَ عشرةَ سنةً، فإن مضى عليه ذلك لم تُسْمَع الدعوى، كما أفتى به الزيادي، لمنع وليّ الأمر القضاةَ من ذلك. إلخ.

وقد اطلعتُ على رسالةٍ للسيد العلامة عبد الرحمن بن عبد الله القديمي، كتبها إلى سيدنا الإمام أيّده الله تعالى، قوّى فيها جانبَ اليد، وأن إجراء مذهب الحنفية هو المطابق للمصلحة، مع كونه قد صار مذهبًا للشافعية بأمر وليّ الأمر. إلخ.

ومع هذا، فإن سيّدنا أمير المؤمنين يُلزِم الحكام بأن لا تُسْمَع دعوى مضَتْ عليها عشر سنين إلّا لعذرٍ، كصِغَرٍ وغَيْبة ونحو ذلك.

ومما يتعلّق بقضيّتنا: ما حكاه صاحب «بغية المسترشدين»[1] عن السيد الإمام عبد الله بن الحسين بن عبد الله بافقيه، ولفظه: «ولو وُجِدَتْ

---

(١) (ص١٤٢).

دكّة في شارعٍ ولم يُعْرَف أصلها، كان [محلُّها] مستحقًّا لأهلها، فليس لأحدٍ التعرضُ لها بهدمٍ وغيره ما لم تقم بيّنةٌ بأنها وُضِعَتْ تعدِّيًا، كما صرّح به ابن حجر. اهـ.

وأمّا قوله أخيرًا: «إن أقلَّ ما يقدر به الطريق سبعة أذرُعٍ» فذلك مفروض فيما إذا اختلف المُحْيُون عند الإحياء في قدره.

وعبارة «الروض»(١): «وَلْتجعل سبعة أذرع إن اختُلِف عند الإحياء في تقديره» اهـ.

وبعد ذلك حكى عن الزركشي ــ تبعًا للأذرعي ــ أن مذهب الشافعي التقديرُ بقدر الحاجة، وأن الحديث محمول على ذلك، وصرّح به الماوردي والروياني.

فتقررّ ممّا أسلفناه: بطلانُ ما حكم به الحاكم من هدم الدكاكين المذكورة، بل الحق الذي لا ريبَ فيه بقاؤها على ما هي عليه (٢).

[ص٣] وأمّا مسألة غَرْزِ الأخشاب، فالمدّعي ذكر في دعواه أن مذهب الشافعي أنَّ للمعير الرجوعَ قبل البناء وبعده في الأصح، وأن فائدة الرجوع أن لصاحب الدكان بقاء الأخشاب المغرزة في جُدُرِه بأجرة، وله تكليف صاحب الأخشاب قلْعَها، ويُغرم صاحبُ الأخشاب أَرْشَ ما نقص بسبب القلع في جدار المالك، كما هو المعتمد في مذهب الإمام الشافعيّ.

---

(١) «روض الطالب» (٢/ ٢٢٠- مع شرحه «أسنى المطالب»).

(٢) في طرف الصفحة هنا حاشية يظهر أنها تابعة لكلام مضروبٍ عليه.

هكذا زعم! فلما جاء الحاكم إلى الحكم حكم بمضمون هذا، مقلِّدًا للدعوى!!

فرحم الله العلماء، ذكروا أنه يحرم على الحاكم تلقينُ خصمٍ الحجةَ، ولم يَخْطُر أنَّ مِن الخصوم مَنْ يُلقِّن الحاكمَ الحكمَ!

فإن الحاكم إنما قلّد المدعي؛ بدليل موافقته له في الغلط، كما يأتي بيانه، اللهم إلّا أن يكون الحاكم هو صوَّر الدعوى للمدّعي، ثم حكم بما قرّره فيها، فيكون الخطأ منه أولاً وآخرًا [مِنْ][1] غير تلقين أحدٍ له.

وأمّا بيان الخطأ في ذلك، فهاك عبارة «المنهاج» في باب الصلح. قال[2]: «والجدار بين المالكين قد يختصُّ به أحدهما، وقد يشتركان فيه، فالمختص ليس للآخر وضْعُ الجذوع عليه بغير إذنٍ ــ في الجديد ــ، ولا يُجْبَر المالك، فلو رضي بلا عوض فهو إعارة، له الرجوعُ قبل البناء عليه، وكذا بعده في الأصحّ، وفائدة الرجوع تخييره بين أن يُبْقيه بأجرة، أو يَقْلَع ويغرم أرشَ نقصه».

قال في «التحفة»[3] وغيرها: «وهو ما بين قيمته قائمًا ومقلوعًا». انتهى.

فالغرامة لصاحب الأخشاب على صاحب الجدار، عكس ما فهمه الأغمار!

ثم نظرنا إلى الشهادة التي أوردها المدَّعى عليه في مسألة غرز

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) «منهاج الطالبين» (٢/ ١٣٥ ـ ١٣٦).

(٣) «تحفة المحتاج» (٥/ ٢١١).

الأخشاب، فإذا بعضهم يطلق أن الحاضرين بعد النزاع أصلحوا بين المتنازعين. وبعضهم قال: ثم قالوا: أمة محمد لله ورسوله وشاهد واحد شهد أنهما اصطلحا على أن يَغْرِز كل منهما خشبته في دكان الآخر.

فشهادة هذا عندها زيادة علم، ولا تنافي ما مرّ. فإن كان كذلك، فقد وضح الأمر، ولم يبق إلا أن يُعدَّل هذا الشاهد، وإن كان الحاكم قد ألغى التعديل رأسًا، ويحلف المدَّعى عليه معه، فيُقْضَى له باستحقاق غرز الأخشاب أبدًا.

ففي «الروض» ما لفظه مع شرحه[1]: «ويجوز الصلح على وضعه ـ أي الجذع ـ على الجدار، بمال، لأنه انتفاع بالجدار، وهو إما بيع أو إجارة، وسيأتي بيانهما» اهـ.

قوله: «وسيأتي» إلخ، أي: في مسألة بيع حق البناء على الجدار أو إجارته. وقد ذكرها في المتن بعد ذلك بقوله: «فرع: تجوز إعادة العلوّ للبناء عليه وإجارته، فإن باعه حقَّ البناء أو العلوّ للبناء عليه بثمن معلوم استحقّه، وهو متردّد بين البيع والإجارة، فلو عقد بلفظ الإجارة صحّ، وتأبدَّ الحق إن لم يُوَقَّت» اهـ.

فلو فُرِض أنه لم تقم له بينة على ذلك، فلا أقل من أن يكون عارية، وقد سبق بيان حكمها.

تنبيه: تبيّن أن قول وكيل المدَّعى عليه له دافعٌ ورافعٌ وحججٌ شرعيّة قد أورده، ولكن الحاكم لم يفهم من لفظ «حجج» إلا قراطيس مسوّدة لا يقيم

---

(١) «أسنى المطالب شرح روض الطالب» (٢/ ٢٢٣).

لها مذهبُ الشافعي وزنًا في الاحتجاج. وهذا إذا لم يكن جهلًا فهو عدم معرفة.

فنسأل الله التوفيق، والهدايةَ إلى أقوم طريق، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وآله وصحبه وسلم.





فهارس الكتاب

الفهارس اللفظية

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة محمد

سورة الحجرات

سورة القمر

سورة ق

سورة المجادلة

سورة الممتحنة

سورة الجمعة

سورة الطلاق



٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية



٣ ـ فهرس الآثار



٤ ـ فهرس الشِّعر



٥ ـ فهرس الأعلام



٦ ـ فهرس الكتب



فهرس الموضوعات

